MYSTERIENGLAUBE UND GNOSIS IN CORPUS HERMETICUM XIII

VON

KARL-WOLFGANG TRÖGER



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1971

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

BEGRÜNDET VON

O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 110

MYSTERIENGLAUBE UND GNOSIS IN CORPUS HERMETICUM XIII

VON

KARL-WOLFGANG TRÖGER



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1971

Mit Unterstützung des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Gutachter dieses Bandes: Gerhard Delling und Erich Fascher
Redaktor dieses Bandes: Ursula Treu

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3–4

Lizenznummer: 202·100/179/71
Herstellung: IV/2/14 VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen/DDR · 3394
Bestellnummer: 2030/55 · ES 7 M
EDV-Nr. 751 596 8
34,–

Vorwort

Die vielfältigen Beziehungen zwischen Mysterienglaube und Gnosis haben in der Forschung oft genug dazu geführt, den unterschiedlichen Grundcharakter beider Religionen zu übersehen. Zum anderen ist der XIII. Traktat des Corpus Hermeticum bislang recht stiefmütterlich behandelt worden. Deshalb habe ich an dieser Schrift, einem Musterbeispiel für die Berührung von Mysterienglaube und Gnosis, zu zeigen versucht, daß beide Religionen Phänomene sui generis sind. In Verfolg dieser Spezialaufgabe und darüber hinausgehend ist eine ausführliche Untersuchung des Wiedergeburtstraktates (CH XIII) entstanden, die ich hier sozusagen als Kommentar zu Corpus Hermeticum XIII vorlege.

Der Arbeit liegt eine von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin im Jahre 1967 angenommene Dissertation zugrunde, die ich für den Druck ergänzt und überarbeitet, teilweise auch völlig umgearbeitet habe. Leider konnte ich erst nach der Fertigstellung der Druckfassung (im Dezember 1968) in die noch unveröffentlichten Traktate von Nag-Hammadi-Codex VI einsehen, wofür ich Herrn Prof. Dr. Martin Krause/Münster großen Dank schulde. Das Ergebnis dieser Beschäftigung mit den koptisch-hermetischen Schriften, das die aus der Analyse der griechischen Traktate gewonnenen Thesen im allgemeinen bestätigte und untermauerte, in einzelnen Fällen aber auch korrigierte, habe ich in dem Aufsatzband 'Gnosis und Neues Testament' (erscheint 1971 in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin) unter dem Titel 'Die hermetische Gnosis' vorgelegt. Daraus darf ich einige neue Einsichten mitteilen, die unsere Untersuchung unmittelbar berühren.

Daß CH XIII in Ägypten entstanden ist (vgl. S. 7), steht mir heute außer Frage. Manches spricht sogar für die Vermutung, die Hermetik könnte aus den ägyptischen Mysteriengemeinden hervorgegangen sein (vgl. S. 58, Anm. 8). Nach wie vor halte ich 'esoterische Konventikel' für die wahrscheinlichste Organisationsform der hermetischen Gnostiker (vgl. S. 58). Es gab bei ihnen Gebete und Gesänge, Vorträge erfahrener Gnostiker und Fragestunden für die Neulinge, jedoch keine sakramentale Praxis. Die neuen koptisch-hermetischen Schriften dagegen scheinen die Annahme einer Mysterienpraxis nahezulegen. Nach Nag-Hammadi-Codex VI,7 /p. 65, 3–7 küßten sich die Hermetiker nach ihrem Gebet und nahmen anschließend eine „heilige und

unblutige Speise“ ein (vgl. den Schluß des lateinischen Asclepius, Kapitel 41); in NHC VI,6/p. 57,26 f. küssen sich Hermes und Tat nach einem Gebet, und in NHC VI,8/p. 65,26 f. wird ‘das Mysterium der Synusia’ erwähnt. Vor allem das letztere läßt an das Mysterium des Brautgemachs mit einem heiligen Kuß als rituellem Kern denken, wie es im Philippus-Evangelium (Log 31) geschildert wird. Wenn es sich in NHC VI,8 auch um einen Vergleich handelt, so kann gleichwohl eine bekannte Mysterienpraxis im Hintergrund gestanden haben. Praktiziert aber wurden jene Mysterienbräuche in den hermetisch-gnostischen Kreisen, aus denen unsere Texte stammen, schon lange nicht mehr, denn wir finden in ihnen lediglich *spiritualisierte* Mysterien im Dienste der Gnosis vor. Doch wird man – vor allem auf Grund der neuen Texte – für manche hermetischen Gnostiker den Bruderkuß (vgl. den Brief des Petrus an Philippus NHC VIII,2 / p. 140,14) und vielleicht auch ein gemeinsames Mahl annehmen müssen. Das ändert freilich nichts an der grundsätzlichen Abneigung dieser Hermetiker gegen kultische Praktiken, wie sie vorzüglich in der Verwerfung des Opfers zutage tritt.

Für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe ‘Texte und Untersuchungen’ darf ich Herrn Prof. Dr. Johannes Irmscher und Herrn Dr. Kurt Treu meinen herzlichen und ergebenen Dank sagen. Danken möchte ich auch Herrn Prof. D. Gerhard Delling, Herrn Prof. D. Erich Fascher und Herrn Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke für die Förderung meiner Untersuchung und mancherlei wertvolle Anregungen. Die Redaktion dieses Bandes lag in den Händen von Frau Dr. Ursula Treu, der ich ebenfalls herzlich danke. Nicht zuletzt danke ich meiner Frau, Sigrid Tröger, für ihre Mithilfe beim Korrekturlesen und Registermachen.

Berlin, am 15. November 1970

Karl-Wolfgang Tröger

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Angaben für selten benutzte Titel befinden sich in den Anmerkungen.

Adam, Alfred, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Beih. zur ZNW 24, Berlin 1959.

Anrich, Mysterienwesen = Anrich, Gustav, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894.

Anz, Ursprung des Gnost. = Anz, Wilhelm, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit., Bd 15, H. 4, Leipzig 1897.

Apuleius, Metamorphosen oder Der Goldene Esel. Lat. u. dt. von Rudolf Helm. Schriften u. Quellen d. Alten Welt, Bd 1, Berlin 1961.

Aram, Kurt, Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1929.

Auer, Albert, Rezension von Festugière: La Révélation d'Hermès Trismégiste, T. 3, 4 (1953–54). Deutsche Literaturzeitung 78, Berlin 1957, Sp. 11–16.

Bauer, Walter, Die Oden Salomos. Kl. Texte f. Vorlesungen u. Übungen, hrsg. von H. Lietzmann, 64, Berlin 1933.

Bauer, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Aufl. Beiträge z. Histor. Theologie, Tübingen 1964.

Bauer, Wörterbuch = Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. verb. u. stark verm. Aufl., Berlin 1957–58.

Betz, Hans Dieter, Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik. ZThK 63, 1966, S. 391–409.

Böhlig/Labib = Böhlig, Alexander und Pahor Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Kopt. Museum zu Alt-Kairo. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orientforschung, Veröff. 58. Berlin 1962.

Bousset, Hauptprobleme = Bousset, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis. FRLANT 10 Göttingen 1907.

Bousset, Wilhelm, Die Himmelsreise der Seele. ARW 4, 1901, S. 136–169, 229–273.

Bousset, Kyrios Christos = Bousset, Wilhelm, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. 3. Aufl. FRLANT 21, N. F. 4, Göttingen 1926.

Bousset, Wilhelm, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. verb. Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann, Handbuch z. NT 21, Tübingen 1926.

Bousset, Die Lehren (Rezension) = Bousset, Wilhelm, Rezension von Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914). Gött. gel. Anz. 176, 1914, S. 697–755.

Bräuninger, Untersuchungen = Bräuninger, Friedrich, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Diss. Berlin 1926.

Brückner, Martin, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Rel.-gesch. Volksbücher, Reihe 1, H. 16, Tübingen 1908.

Bultmann, Urchristentum = Bultmann, Rudolf, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. rowohlts dt. enzyklopädie 157/158, o. O. 1962.
Bultmann, Rudolf, Artikel γινώσκω, γνῶσις etc. ThWB Bd 1, 1933, S. 688–719.
Burkitt, Francis Crawford, Church and Gnosis. Cambridge 1932.

Clem. Alex., Protr., Strom., Exc. ex Theod. = Clemens Alexandrinus. Hrsg. von Otto Stählin. Bd I–IV, GCS 12. 15. 17. 39. Leipzig 1905–36.
Clemens Alexandrinus, Ausgewählte Schriften. Aus dem Griech. übers. von Otto Stählin. Bd 1–5. BKV² Reihe 2, Bd 7. 8. 17. 19. 20. München 1934–38.
Colpe, Carsten, Artikel: Gnosis (I: Religionsgeschichte). RGG³ Bd 2, Tübingen 1958, Sp. 1648–1652.
Colpe, Carsten, Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis. Vortrag. Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo, Messina 13–18 aprile 1966 (Masch. Schr.). Druckfassg. in: Le origini dello gnosticismo (s. u.), S. 429 ff.
Colpe, Die rel.-gesch. Schule = Colpe, Carsten, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. FRLANT 78, N. F. 60, Göttingen 1961.
Conzelmann, Hans, Rezension von Wagner: Das religionsgeschichtliche Problem von Röm. 6, 1–11 (1962). Ev. Theol. 1964, S. 171–172.
Corpus Hermeticum T. 1. Traités I–XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2 éd. Paris 1960.
Corpus Hermeticum T. 2. Traités XIII–XVIII, Asclepius, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2 éd. Paris 1960.
Corpus Hermeticum T. 3. Fragments extraits de Stobée I–XXII, texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954.
Corpus Hermeticum T. 4. Fragments extraits de Stobée (XXIII–XXIX). Texte établi et traduit par A. J. Festugière. Fragments divers. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. Paris 1954.
Cumont, Mithra = Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithra. Autor. dt. Ausg. von Georg Gehrich, 3. Aufl. (besorgt von Kurt Latte), Leipzig, Berlin 1923.
Cumont, Or. Rel. = Cumont, Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Nach der 4. franz. Aufl. ... bearb. von A. Burckhardt-Brandenberg, 3. Aufl. Leipzig, Berlin 1931.
Cumont, T. et M. = Cumont, Franz, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. 1. 2. Brüssel 1896–1899.

Dey, Palingenesia = Dey, Joseph, Palingenesia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5. Neutest. Abhandlungen 17, H. 5, Münster i. W. 1937.
Dibelius, Die Isisweihe = Dibelius, Martin, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten. Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 4. Abhandlung, Heidelberg 1917.
Dibelius, Martin, Rezension von Bräuninger: Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos (1926). Gnomon 5, 1929, S. 161 ff.
Dieterich, Albrecht, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig 1891.
Dieterich, Eine Mithrasliturgie = Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie. 3. erw. Aufl. hrsg. von Otto Weinreich. Leipzig, Berlin 1923.
Ditt. Syll.³ = Dittenberger, Wilhelm, Sylloge inscriptionum Graecarum. Vol. 1–4, 1. 2. 3. ed. Leipzig 1915–24.
Dodd, C. H., The Bible and the Greeks. London 1935; (1964³).
Dölger, Franz Jos., Sphragis. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd 5, H. 3/4, Paderborn 1911.

Eliade, Mircea, Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Zürich,Stuttgart 1961.
Epiph., Pan. = Epiphanius, Ancoratus und Panarion. Hrsg. von Karl Holl. Bd I–III, GCS 25. 31. 37. Leipzig 1915–33.
Epiphanius von Salamis, Ausgewählte Schriften. Aus dem Griech. übers. von Josef Hörmann. BKV[2] Bd 38, Kempten, München 1919.
Euripides, Ausgewählte Tragödien. 1. Bdch.: Die Bakchen. 3. Aufl. erkl. von Ewald Bruhn. Sammlung griech. u. lat. Schriftsteller mit dt. Anm. hrsg. von M. Haupt u. H. Sauppe, Berlin 1891.
Euripides, Griechische Tragödien. Übers. von Ulrich von Wilamowitz–Moellendorff, 13: Die Bakchen. Berlin 1923.
Fascher, Erich, Artikel: Dynamis. RAC Bd 4, Sp. 415–458.
Fascher, Erich, Artikel: Energeia. RAC Bd 5, Sp. 4–51.
Fascher, Erich, Artikel: Taufe. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Reihe 2, Bd 4, Stuttgart 1932, Sp. 2501–2518.
De Faye, E., Les Gnostiques et le Gnosticisme. Étude critique des doctrines du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe siècles. 2. Aufl., Paris 1925.
Fendt, Leonhard, Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1922.
Festugière, A.-J., L'Hermétisme. Årsberaettelse, Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Jg. 1947/48.
Festugière, A.–J., Le ‚logos' Hermetique d'enseignement. Revue des études grecques 55, 1942, S. 77–108.
Festugière, A.-J., Rezension von Prümm: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (1943). Revue des études grecques 57, 1944, S. 257 ff.
Festugière, Révélation I, II, III, IV = Festugière, A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. 1–4, Paris 1944–54.
Firm. Mat., De err. = Julii Firmici Materni liber de errore profanarum religionum. Rec. . . . Carolus Halm. CSEL Vol. 2, Vindobonae 1867. S. 73 ff.
Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862.
Foerster, Werner, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis. Beih. zur ZNW 7, Gießen 1928.
Frazer, Der Goldene Zweig = Frazer, James George, Der Goldene Zweig (The golden bough). Abgekürzte Ausg. Leipzig 1928.
Friedländer, M., Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen 1898.
Friedrich, G., Artikel: κῆρυξ. ThWB Bd 3, S. 682 ff.

Geffcken, Ausgang = Geffcken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 2. Aufl. Heidelberg 1929.
Grill, Julius, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. Sammlung gemeinverständl. Vorträge aus dem Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. 34, Tübingen, Leipzig 1903.
Grönbech, Vilhelm, Der Hellenismus. Göttingen 1953.

Haardt, Robert, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg 1967.
Haenchen, Poimandres = Haenchen, Ernst, Aufbau und Theologie des „Poimandres". ZThK 53, 1956, S. 149–191. (Dass. in: ‚Gott und Mensch'. Ges. Aufsätze von E. H. Tübingen 1965, S. 335–377).
Haenchen, Vorchristl. Gnosis = Haenchen, Ernst, Gab es eine vorchristliche Gnosis? ZThK 49, 1952, S. 316–349. (Dass. in: ‚Gott und Mensch', S. 265–298).
Haenchen, Ernst, Artikel: Gnosis (und NT). RGG[3], Bd 2 Sp. 1652–1656.
Haufe, Die Mysterien = Haufe, Günter, Artikel: Die Mysterien. Umwelt des Urchristentums I, Berlin 1965, Sp. 101–126.

Hegermann, Harald, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte d. altchristl. Lit. Bd 82, Berlin 1961.

Heinrici, Hermes-Mystik = Heinrici, C. F. Georg, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. Hrsg. von Ernst von Dobschütz. Arbeitern zur Religionsgeschichte des Urchristentums, Bd 1, H. 1, Leipzig 1918.

Hennecke-Schneemelcher Bd I = Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearb. Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd 1: Evangelien. Tübingen 1959.

Hennecke-Schneemelcher Bd II = Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearb. Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1964, Berlin 1966.

Hepding, Attis = Hepding, Hugo, Attis. Seine Mythen und sein Kult. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 1, Gießen 1903.

Hipp., Ref. = Hippolytus, Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von Paul Wendland. (Werke III), GCS 26, Leipzig 1916.

Hippolytus von Rom, Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). Übers. von Konrad Preysing. BKV² Bd 40, München o. J.

Homer. Die homerischen Götterhymnen. Deutsch von Thassilo von Scheffer, neu gestaltete Ausg., Sammlung Dieterich Bd 97, Leipzig o. J.

Hopfner Bd I, II = Plutarch, Über Isis und Osiris. Text, Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner. T. 1. 2. Monographien des Archivs Orientálni Bd 9, Prag 1940–41.

Hopfner, Theodor, Die griechisch-orientalischen Mysterien. Vortrag. Theosophie Jg. 12, Leipzig 1924.

Hopfner, Theodor, Orient und griechische Philosophie. Beih. zum Alten Orient, H. 4, Leipzig 1925.

Iren., Adv. haer. = Irenaei ... libros quinque adversus haereses. Ed. W. W. Harvey. T. I. II. Cantabrigiae 1857.

Irenäus, Fünf Bücher gegen die Häresien. Übers. von E. Klebba. Bd 1–2. BKV² Bd 3. 4. München 1912.

Jamblichus, Über die Geheimlehren. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Theodor Hopfner. Quellenberichte der griech. Mystik Bd 1, Leipzig 1922.

Jonas I = Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, T. 1: Die mythologische Gnosis. 3. Aufl., FRLANT 51, N. F. 33, Göttingen 1964.

Jonas II = Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, T. 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. FRLANT, 63, N. F. 45, Göttingen 1954.

De Jong, K. H. E., Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. 2. verm. Aufl. Leiden 1919.

Jung, C. G., Psychologie und Alchemie. Psycholog. Abhandlungen, Bd 5, hrsg. von C. G. Jung, Zürich 1944.

Jung, C. G. und K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Amsterdam, Leipzig 1941.

Jung, C. G. und K. Kerényi, Das göttliche Mädchen. Albae Vigiliae, H. 8/9, Amsterdam, Leipzig 1941.

Kern, Orph. fragm. = Kern, Otto (Hrsg.), Orphicorum Fragmenta. Berlin 1922.

Kern, Otto, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit. Berlin 1927.

Kern, Otto und Theodor Hopfner, Artikel: Mysterien. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Bd 16, Stuttgart 1935, Sp. 1209–1350.

Klein, Franz-Norbert, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur d. relig. Sprache d. hellenist. Mystik. Leiden 1962.

Köhler, Walter, Die Gnosis. Religionsgeschichtl. Volksbücher, Reihe 4, H. 16, Tübingen 1911.

König, Franz (Hrsg.), Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Freiburg 1956.

Krebs, E., Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Anhang: Poimandres und Johannes. Freiburger Theol. Stud. 2, Freiburg 1910.

Kretschmar, G., Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. Ev. Theol. 13, 1953, S. 354–361.

Kretschmar, G., Artikel: Gnosis (III: Christl. Gnostizismus, Dogmengeschichte). RGG[3], Bd 2, 1958, Sp. 1656–1661.

Kroll, Die Lehren = **Kroll**, Josef, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd 12, H. 2–4. Münster 1914. (2. unveränd. Aufl. 1928).

Kroll, Wilhelm, Artikel: Hermes Trismegistos. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Bd 8, Stuttgart 1912, Sp. 792–823.

Lagrange, H. J., L'Hermétisme. Revue biblique, T. 33 1924, S. 481ff.; T. 34 1925, S. 82ff. und S. 368ff.; T. 35 1926, S. 240ff.

Langerbeck, Hermann, Aufsätze zur Gnosis. Aus d. Nachlaß hrsg. von Hermann Dörries. Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist.Kl.,3. Folge,Nr. 69. Göttingen 1967.

Latte, Kurt, Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit. RGL[2], H. 5, Tübingen 1927.

Leeuw, Gerardus van der, Sakramentales Denken. Kassel 1959.

Leeuw, Phän. = Leeuw, Gerardus van der, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1956.

Leipoldt, Bilderatlas 9–11 = Leipoldt, Johannes, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums = Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von Hans Haas, Lfg. 9–11, Leipzig, Erlangen 1926.

Leipoldt, Bilderatlas 15 = Leipoldt, Johannes, Die Religionen des Mithra = Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von Hans Haas, Lfg. 15, Leipzig 1930.

Leipoldt, Dionysos = Leipoldt, Johannes, Dionysos. Angelos = Beih. 3, Leipzig 1931.

Leipoldt, Johannes, Artikel: Eleusis. RAC Lfg. 31, (1959), Sp. 1100–1105.

Leipoldt, Johannes, Sterbende und auferstehende Götter. Leipzig, Erlangen 1923.

Leipoldt, Die Mysterien = Leipoldt, Johannes, Die Mysterien. Das Christentum. Handbuch der Religionswissenschaft, hrsg. von Gustav Mensching, Bd 1, T. 4, Berlin 1948, S. 7–72.

Leipoldt, Johannes, Von den Mysterien zur Kirche. Leipzig 1961.

Leipoldt, Johannes und Siegfried Morenz, Heilige Schriften. Leipzig 1953.

Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften = Leipoldt, Johannes und Hans-Martin Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. Theologische Forschung 20, Hamburg-Bergstedt 1960.

Leisegang, Hans, Die Gnosis. Kröners Taschenausgabe Bd 32, Leipzig 1924. (4. Aufl. Stuttg. 1955).

Leisegang, Hans, Artikel: Gnosis (I: Religionsgeschichtlich). RGG[2] Bd 2 1928, Sp. 1272–1276.

Leisegang, Hans, Artikel: Valentinus, Valentinianer. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW), Reihe 2, Bd 7, Waldsee (Württ.) 1948, Sp. 2261–2273.

Lewy, Hans, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Beiheft zur ZNW 9, Gießen 1929.

Lidzbarski, Mark, Ginẕa. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Göttingen, Leipzig 1925.
Lidzbarski, Mark, Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1915.
Liechtenhan, Rudolf, Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen 1901.
Liechtenhan, Rudolf, Artikel: Gnosis. RGG[1] Bd 2, Sp. 1478–1486.
Livius = Livius, Titus, Ab urbe condita. Wilhelm Weissenborns erkl. Ausg., neu bearb. von H.-J. Müller. Bd 9, H. 1, 3. Aufl. (Sammlung griech. u. lat. Schriftsteller hrsg. von M. Haupt u. H. Sauppe), Berlin 1909.
Lobeck I, II = Lobeck, Chr. Augustus, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Bd 1. 2. 1829.

Malinine, M., H. Ch. Puech und G. Quispel, Evangelium Veritatis + Suppl., ed. dies. und W. Till. Zürich 1956, 1961.
Ménard, Louis, Hermès Trismégiste. Traduction complète. Paris 1910.
Mensching, Gustav, Das heilige Schweigen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd 20, H. 2, Gießen 1926.
Merkelbach, Reinhold, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten. Beiträge zur klassischen Philologie H. 5, Meisenheim am Glan 1963.
Moorsel, The mysteries = Moorsel, Gerard van, The mysteries of Hermes Trismegistus. Diss. Utrecht 1955.
Moorsel, Symbolsprache = Moorsel, Gerard van, Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis (1955). Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung, hrsg. von Julius Schwabe, Bd 1. Basel, Stuttgart 1960.
Mowinckel, Sigmund, Religion und Kultus. Göttingen 1953.

Nilsson I = Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 1. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, T. 2, Bd 1, 2. Aufl. durchges. u. erg. München 1955.
Nilsson II = Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, T. 2, Bd 2, 2. durchges. u. erg. Aufl. München 1961.
Nilsson, Martin P., Die Religion der Griechen. RGL[2] H. 4, Tübingen 1927.
Nock/Fest. I. Siehe Corpus Hermeticum T. 1.
Nock/Fest. II. Siehe Corpus Hermeticum. T. 2.
Nock, A. D., Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist I (1934). Gnomon 12, 1936, S. 605ff.
Nock, A. D., Rezension von Reitzenstein und Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (1926). JHS 49, 1929, S. 111ff.
Noetzel, Heinz, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2, 1–11. Aufsätze u. Vorträge zur Theologie u. Religionswissenschaft H. 11, Berlin 1960.
Norden, Eduard, Agnostos Theos. 4. Aufl. Darmstadt 1956.

Origenes, Contra Celsum = Origenes, Werke. Bd I, II. Hrsg. von Paul Koetschau. GCS [2. 3.]. Leipzig 1899.
Origenes, Acht Bücher gegen Celsus. T. 1. 2. Buch 1–8. (Ausgewählte Schriften Bd 2. 3.) Aus dem Griech. übers. von Paul Koetschau. BKV[2] Bd 52. 53. München 1926–27.
Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni pubbl. a cura di Ugo Bianchi. Studies in the history of religions. Suppl. to numen. 12. Leiden 1967.
W. F. Otto, Dionysos = Otto, Walter F., Dionysos. Mythos und Kultus. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1939.

Pantheion. Religiöse Texte des Griechentums. Verkürzter Neudruck besorgt von W. Haussmann, Tübinger Nottexte, 2. Aufl. Tübingen 1959.

Philo = Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Ed. Leopold Cohn und Paul Wendland. 7 Bde (I–VII, 2), Berlin 1896–1930.
Philo, Suppl. I, II. Questions and answers on Genesis. Transl. ... by Ralph Marcus. The Loeb. Class. Library. Cambridge u. a. 1953.
Philo. Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung. Begr. von Leopold Cohn, fortgef. von J. Heinemann und M. Adler, 6 Bde, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in dt. Übers. 1–6, Breslau 1909–38.
Pietschmann, Richard, Hermes Trismegistos, nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen. Leipzig 1875.
Plutarch, Über Isis und Osiris – siehe Hopfner Bd I, II.
Pokorný, Petr, Der Epheserbrief und die Gnosis. Berlin 1965.
Porphyrius, De abstin., De antro Nympharum = Porphyrius, Opuscula selecta. Recogn. Augustus Nauck. Lipsiae 1886 (Bibliotheca Teubneriana).
Probleme der koptischen Literatur. Hrsg. vom Inst. für Byzantinistik der Mart.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg. Bearb. von Peter Nagel. Wiss. Beitr. d. Mart.-Luther-Univ. Reihe K 2. Halle 1968.
Prudentius Peristeph. = Aurelii Prudentii Clementis carmina. Rec. ... Ioannes Bergman. CSEL Vol. 61, Vindobonae, Lipsiae 1926.
Prümm, Karl, Artikel: Gnosis. Religionswissenschaftliches Wörterbuch hrsg. von F. König. Sp. 297–301. Artikel: Gnostizismus, ebenda, Sp. 301–303.
Prümm, Karl, Artikel: Gnostizismus (im Hellenismus). Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 4, 1960, Sp. 1021–1024.
Prümm, Rel.-gesch. Handbuch = Prümm, Karl, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg i. B. 1943, anastat. Neudruck: Rom 1954.
Prümm, Rel. d. Griechen = Prümm, Karl, Artikel: Die Religion der Griechen. Christus und die Religionen der Erde Bd 2, Freiburg 1956, S. 3ff.
Prümm, Rel. d. Hellenismus = Prümm, Karl, Artikel: Die Religionen des Hellenismus. Christus und die Religionen der Erde Bd 2, Freiburg 1956, S. 169ff.

Quispel, Gilles, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. Ev. Theol. 14, 1954, S. 474–484.
Quispel, Gnosis als Weltreligion = Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951.

Rahner, K., Artikel: Gnosis. Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1019–1021. Artikel: (Christl.) Gnostizismus, ebenda, Sp. 1028–1030.
Reitzenstein, IEM = Reitzenstein, Richard, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.
Reitzenstein, Richard, Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Straßburg 1901.
Reitzenstein, HMR = Reitzenstein, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3. Aufl. Leipzig, Berlin 1927. (Fotomechan. Nachdr. d. 3. Aufl. Darmstadt 1956).
Reitzenstein, Poimandres = Reitzenstein, Richard, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.
Reitzenstein, Richard, Rezension von Heinrici: Die Hermesmystik und das Neue Testament. Gött. gel. Anz. 180, 1918, S. 241–274.
Reitzenstein/Schaeder, Studien = Reitzenstein, Richard und Hans Heinrich Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Studien der Bibliothek Warburg 7, Leipzig, Berlin 1926.
Ringgren, Helmer, und Åke v. Ström, Die Religionen der Völker. Dt. Ausg. von Inga Ringgren und Christel Matthias Schröder, Kröners Taschenausgabe Bd 291, Stuttgart 1959.
Rohde, Psyche I, II = Rohde, Erwin, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. verb. Aufl. Bd 1. 2. Freiburg i. B. 1898.

(Die späteren Auflagen sind Nachdrucke, die durch die Herausgeber mit Zusätzen versehen wurden! Aus diesem Grunde wurde die Auflage von 1898 benutzt!)

Saxl, Mithras = Saxl, Fritz, Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin 1931.
Schenke, Hans-Martin, Das Evangelium nach Philippus, ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 84, 1959, Sp. 1–26.
Schenke, Hans-Martin, Artikel: Die Gnosis. Umwelt des Urchristentums Bd 1, Berlin 1965, S. 371–415.
Schenke, Der Gott „Mensch" = Schenke, Hans-Martin, Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Berlin 1962.
Schenke, Hauptprobleme = Schenke, Hans-Martin, Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens. Kairos 1965, S. 114ff.
Schenke, Hans-Martin, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. Berlin 1958.
Schenke, Hans-Martin, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Kairos 1965, S. 124–133.
Schenke, Hans-Martin, Vom Ursprung der Welt, eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 84, 1959, Sp. 243–256.
Schenke, Hans-Martin, „Das Wesen der Archonten", eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 83, 1958, Sp. 661–670.
Schenke, Hans-Martin, Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. T. 1. 2. Aufl. (1954). ThLZ 84, 1959, Sp. 813–820.
Schenke, Hans-Martin, Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. T. 2, 1 (1954). ThLZ 85, 1960, Sp. 657–661.
Schenke, Hans-Martin, Rezension von Wlosok: Laktanz und die philosophische Gnosis (1960). ThLZ 88, 1963, Sp. 206–207.
Schepelern, Wilhelm, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Übers. von W. Baur. Tübingen 1929.
Schmidt, Carl, Artikel: Gnosis (II: Christlicher Gnostizismus, Dogmengeschichte). RGG[2] Bd 2, 1928, Sp. 1276–1281.
Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I = Schmidt, Carl (Hrsg.), Koptisch-gnostische Schriften, Bd 1: Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk. 3. Aufl. bearb. von Walter Till, GCS 45 (13), Berlin 1959, unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. Berlin 1962.
Schmithals, Walter, Die Gnosis in Korinth. FRLANT 66, N. F. 48, (1956[1]), 2., neu bearb. Aufl., Göttingen 1965.
Schmithals, Walter, Rezension von Hegermann: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (1961). ThLZ 88, 1963, Sp. 591–594.
Schnackenburg, R., Artikel: Gnostizismus (und NT). Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1026–1028.
Schoeps, Hans Joachim, Zur Standortbestimmung der Gnosis. ThLZ 81, 1956, Sp. 413–422.
Schoeps, Hans Joachim, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis. Tübingen 1956.
Schubert, K., Artikel: Gnostizismus (im Judentum). Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1024–1026.
Schultz, Wolfgang, Dokumente der Gnosis. Jena 1910.
Schweizer, Eduard, Artikel: *πνεῦμα* ThWB Bd 6, S. 330 ff.
Scott I, II, III = Scott, Walter (ed.), Hermetica. Vol. 1–3. Oxford 1924–26.
Scott/Ferguson (IV) = Scott, Walter (ed.). Hermetica. Vol. 4: Testimonia. With introduction, addenda and indices by A. S. Ferguson. Oxford 1936.
Siggel, Alfred, Rezension von Festugière: La Révélation d'Hermès Trismégiste, T. 2. Deutsche Literaturzeitung 71, 1950, Sp. 400–403.
Stier, Artikel: Mithras. RGG[2] Bd 4, Sp. 85ff.
Stricker, B. H., The Corpus Hermeticum. Mnemosyne, 4. Serie, Vol. 2, Fasc. 1, 1949, S. 79–80.
Stürmer, Karl, Judentum, Griechentum und Gnosis. ThLZ 73, 1948, Sp. 581–592.

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Bd 1 hrsg. von Julius Schwabe. Basel, Stuttgart 1960.

Tertullian, Ad nat., Apol., De baptismo, De corona, De praescript. haeret. = Quint. Septimi Florentis Tertulliani opera. P. I. ex. rec. Aug. Reifferscheidt et G. Wissowai CSEL 20, Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1890.
Quinti Sept. Flor. Tertulliani apologeticum. Tert. ed. P. II, 1 ed. H. Hoppe. CSEL 69, Vindobonae, Lipsiae 1939.
Quinti Sept. Flor. Tertulliani opera. P. II, 2 ex rec. Aem. Kroymann. CSEL 70. Vindobonae, Lipsiae 1942.
Quinti Sept. Flor. Tertulliani opera. P. III ex rec. Aem. Kroymann. CSEL 47. Vindobonae, Lipsiae 1906.
Textbuch zur Religionsgeschichte. Hrsg. von Edv. Lehmann und Hans Haas, 2. erw. u. verb. Aufl. Leipzig, Erlangen 1922.
Tiedemann = Tiedemann, Dietrich, Hermes Trismegistos Poemander. Berlin, Stettin 1781.
Till, Walter C. (Hrsg.), Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Texte u. Untersuchungen 60, Berlin 1955.
Trencsényi-Waldapfel, Imre, Die Töchter der Erinnerung. Götter- und Heldensagen der Griechen und Römer. Berlin 1964.
Turchi = Turchi, Nicolaus, Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici. 2. Aufl. Roma 1930.

Umwelt des Urchristentums. Bd 1. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Hrsg. von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. Berlin 1965. 1967[2].
Umwelt des Urchristentums. Bd 2. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter. Hrsg. von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. Berlin 1967.
Umwelt des Urchristentums. Bd 3. Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter. Ausgew. u. erl. von Johannes Leipoldt. Berlin 1966.

Vermaseren, CIMRM = Vermaseren, Maarten Jozef, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. Bd 1. 2. Haag 1956–60.
Vermaseren, Mithras = Vermaseren, Maarten Jozef, Mithras. Geschichte eines Kultes. Urban-Bücher Bd 33, Stuttgart 1965.
Vermaseren, Maarten Jozef, Artikel: Mithras. RGG[3] Bd 4, Sp. 1020 ff.
Vermaseren, Maarten Jozef, De Mithrasdienst in Rome. Diss. Utrecht 1951. Nijmegen.
Völker, Quellen = Völker, Walther, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschr., hrsg. von G. Krüger, N. F. 5, Tübingen 1932.

Wagner, Rel.-gesch. Problem = Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1–11. Abhandlungen z. Theologie d. Alten u. d. Neuen Test. Hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann. 39. Zürich, Stuttgart 1962.
Wendland, Hell.-röm. Kultur = Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. u. 3. Aufl., Handbuch zum NT, Bd 1, T. 2 u. 3, Tübingen 1912.
Wetter, Gillis P:son, Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit – zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17, 1, Uppsala, Leipzig 1915.
Widengren, Geo, Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit Bd 14, hrsg. von Chr. M. Schröder, Stuttgart 1965.
Wilamowitz, Der Glaube I, II = Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, Der Glaube der Hellenen. Bd 1. 2. Berlin 1931–32.
Wilson, R. McL., Gnostic Origins, Vig. Chr. 9, 1955, S. 193–211.

Wilson, R. McL., Gnostic Origins again, Vig. Chr. 11, 1957, S. 93–110.
Wilson, R. McL., The Gnostic Problem, a Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy, London 1958.
Wilson, R. McL., Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls, ZRGG 9, 1957, S. 21–30.
Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer. Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, hrsg. von Iwan von Müller Bd 5/4. 2. Aufl. München 1912.
Wittmann, Willi, Das Isisbuch der Apuleius. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd 12, Stuttgart 1938.
Wlosok, Laktanz = Wlosok, Antonie, Laktanz und die philosophische Gnosis. Abhandlung d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1960, Abh. 2, Heidelberg 1960.

Zeller, Phil. = Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd 3,1 3. Aufl. Leipzig 1880: Bd 3,2 3. Aufl. Leipzig 1881.
Zezschwitz, Carl Adolph Gerhard von, System der christlich kirchlichen Katechetik. Bd 1: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung . . . Leipzig 1863.
Zielinski, Th., Hermes und die Hermetik. T. 1: Das hermetische Corpus. ARW 8, Leipzig 1905, S. 321–372. T. 2: Der Ursprung der Hermetik. ARW 9, Leipzig 1906, S. 25–60.

Alle deutschen Übersetzungen von Zitaten aus hermetischen Schriften sowie alle anderen übersetzten Stellen, bei denen kein Übersetzer genannt wird, stammen vom Verf.

Abkürzungsverzeichnis

ARW	Archiv für Religionswissenschaft
Beih. ZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BKV^{2}	Bibliothek der Kirchenväter (Neue Aufl.) Hrsg. von O. Bardenhewer. (Reihe 1), Reihe 2, Kempten und München 1911 ff.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Ev. Theol.	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
Gött. gel. Anz.	Göttingische gelehrte Anzeigen
JHS	Journal of Hellenic Studies
PW	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. begonnen von Georg Wissowa.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Theodor Klauser
RGG^{1} RGG^{2} RGG^{3}	Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1., 2., 3. Aufl.
RGL^{2}	Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet, 2. Aufl.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von Gerhard Kittel
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Einleitung

Kurze Darstellung der Forschungsgeschichte. Anlaß und Ziel der Untersuchung. Probleme der Quellenscheidung beim Corpus Hermeticum

Seitdem sich die religionsgeschichtliche Schule vor einem reichlichen halben Jahrhundert der ziemlich vergessenen hermetischen Schriften wieder angenommen hatte, haben diese die Forschung bis heute dauernd beschäftigt. 1904 schrieb Reitzenstein sein viel beachtetes Buch 'Poimandres'[1]), in dem er den ägyptischen Ursprung der hermetischen Vorstellungen zu beweisen versuchte. Andere Schriften folgten diesem bahnbrechenden Werk. Zielinski brachte 1905 und 1906 im Archiv für Religionswissenschaft[2]) zwei interessante Aufsätze über 'das hermetische Corpus' und 'den Ursprung der Hermetik' heraus, in denen er u. a. Reitzensteins 'Ägyptomanie' abtat und bei der Analyse des Corpus auf verschiedene philosophische Richtungen aufmerksam machte. Für Zielinski ist die höhere Hermetik 'ganz griechisch'[3]). 1905 erschien auch die Stellungnahme von Bousset zu den nämlichen Problemen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen[4]). Eine umfassende Arbeit über 'Die Lehren des Hermes Trismegistos' ist Josef Krolls profunde Dissertation (1914), in der im wesentlichen alle hermetischen Vorstellungen aus der griechischen Philosophie, namentlich der mittleren Stoa (Poseidonios), abgeleitet werden[5]). Der entscheidende Mangel dieser Arbeit ist der

[1]) Reitzenstein, R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

[2]) Zielinski, Th., Hermes und die Hermetik. Teil I: Das hermetische Corpus. In: Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. von Albrecht Dieterich. Bd 8. Leipzig 1905. S. 321–372. Teil II: Der Ursprung der Hermetik. In ARW, Bd 9. Leipzig 1906. S. 25–60.

[3]) Ebd., Teil II, S. 60.

[4]) Bousset, W. in: Gött. gel. Anz. 1905. S. 692ff.

[5]) Kroll, Josef, Die Lehren des Hermes Trismegistos. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd 12, H. 2–4. Münster 1914 (2. unveränd. Aufl. 1928).

Auf Poseidonios hatte schon Josef Krolls Lehrer, Wilhelm Kroll, in seinem Artikel ‚Hermes Trismegistos' (PW VIII, Sp. 792–823, Stuttgart 1912) verwiesen (s. bes. Sp. 815ff.), indem er betont, daß nicht die ägyptische Religion, sondern die griechische Philosophie zur Erklärung der hermetischen Lehren heranzuziehen sei. W. Krolls Urteile sind aber sehr vorsichtig (s. bes. Sp. 817–819 und Kapitel II der vorliegenden Arbeit (Abschnitt über Philosophie und CH XIII).

Zur Textgeschichte des Corpus Hermeticum s. ebd., Sp. 795–796 (Ascl.: 796–797) (Ficinus, Flussas, Tiedemann, Parthey, Ménard, Mead etc.) u. Reitzenstein, Poimandres, S. 319–327. Eine Übersicht über die hermetischen Schriften gibt W. Kroll Sp. 793ff. Festugière, L'Hermétisme, S. 3ff. (bibl. Angaben s. u. S. 2, Anm. 6).

Verzicht auf eine Quellenscheidung, worauf bereits Bousset 1914 in seiner ausführlichen Besprechung von Krolls Buch nachdrücklich hinwies [1]).

Bousset brachte die von Kroll zwar nicht verleugneten, aber völlig in den Hintergrund gedrängten 'orientalischen' Vorstellungen ins Gespräch und arbeitete den unterschiedlichen Charakter der einzelnen Traktate klar heraus. 1918 erschienen Heinricis Gedanken über 'die Hermes-Mystik und das Neue Testament' [2]), und 1926 nahm Reitzenstein nochmals Stellung zum Poimandres-Problem und leitete die zentralen hermetischen Vorstellungen nicht mehr aus der ägyptischen, sondern aus der iranischen Religion ab. Diese habe die spätägyptische Theologie stark beeinflußt [3]).

In seinen 'Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos' [4]) lenkte Bräuninger 1926 den Blick besonders auf die Begriffe 'Gnosis' und 'Heimarmene'.

Die inzwischen notwendig gewordene Edition aller hermetischen Texte (Corpus Hermeticum, Asclepius, Stobaei Hermetica, Testimonia) besorgte Walter Scott (vollendet von A. S. Ferguson) in den Jahren 1924 bis 1936 [5]). Das vierbändige Werk enthält außer den Texten mit ihrer problematischen Gestaltung eine englische Übersetzung und umfangreiche Kommentare. Nach zahlreichen Aufsätzen zur Hermetik und deren Besprechungen sowie Artikeln in Handbüchern [6]) erschien dann 1944 bis 1954 das große Werk 'La Révélation d'Hermès Trismégiste' in vier Bänden von Pater Festugière [7]).

[1]) Bousset, W. in: Gött. gel. Anz. 1914. S. 697 ff.

[2]) Heinrici, C. F. Georg, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. Hrsg. von Ernst von Dobschütz. = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums. Bd 1, H. 1. Leipzig 1918.

[3]) Reitzenstein, R., und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. = Studien der Bibliothek Warburg. VII. Leipzig, Berlin 1926. – (s. dort S. 8). Rezension von Nock in: Journal of Hellenic Studies XLIX, 1929. S. 111 ff.

[4]) Bräuninger, Friedrich, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Phil. Diss. Berlin 1926.

[5]) Scott, Walter, Hermetica. Vol. I. Oxford 1924 (Introduction. Texts and Translation), Vol. II. dto 1925 (Notes on the Corpus Hermeticum), Vol. III. dto 1926 (Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus), Vol. IV. dto 1936 (Testimonia with introduction addenda and indices by A. S. Ferguson).

[6]) Eine kleine Auswahl davon sei hier angeführt: Lagrange, M. J., L'Hermétisme. Revue biblique. XXXIII, 1924. S. 481 ff., XXXIV, 1925. S. 82 ff., 368 ff., 547 ff., XXXV, 1926. S. 240 ff. – Festugière, A. J., Le 'logos' Hermétique d'enseignement. In: Revue des études grecques. T. 55, 1942. S. 77 ff. – Prümm, K., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg i. B. 1943, anastat. Neudruck: Rom 1954, S. 535 ff. – Rezension: Festugière, Revue des études grecques. 1944. T. 57. S. 217 ff. – Festugière, A. J., L'Hermétisme. In: Kunglige humanistika Vetenskapsfundets i Lund årsberättelse = (Bulletin de la Société des Lettres de Lund). Jg. 1947/48, I. – Stricker, B. H., The Corpus Hermeticum. In: Mnemosyne, IV, vol. 2, 1949. S. 79–80. – Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. 2. Aufl. München 1961. Abschnitt IV A. Hermetik und Gnosis. S. 582 ff. (in der 1. Aufl. von Bd 2, München 1950 = S. 556 ff.).

[7]) Festugière, A. J., La Révélation d'Hermès Trismégiste. Bd. I. L'Astrologie et les sciences occultes. Paris 1944, 1950². – Bd. II. Le Dieu cosmique. Paris 1949. – Bd. III.

Festugière lieferte auch die französische Übersetzung zu der neuen Text-Ausgabe von A. D. Nock, die wir für unsere Arbeit benutzt haben. Die Ausgabe ist mit textkritischem Apparat und wertvollen Anmerkungen versehen und enthält in den zwei ersten Bänden das Corpus Hermeticum I–XVIII und den lateinischen Asclepius und in zwei weiteren Bänden hermetische Fragmente (Stobaeus, Kore Kosmu u. a.)[1].

Eine phänomenologische Studie zum Prozeß der Spiritualisation im Corpus Hermeticum ist die Dissertation von Gerard van Moorsel 'The mysteries of Hermes Trismegistos' (Utrecht 1955). Der gleiche Autor befaßte sich 1955 in einem Aufsatz mit der 'Symbolsprache der hermetischen Gnosis'[2].

Man sieht, daß das gesamte Gebiet der Hermetik und speziell des Corpus Hermeticum auch heute noch stark beachtet wird. Aber viele Probleme, alte und neu hinzugekommene, warten noch auf Klärung. Die vorliegende Arbeit möchte eines dieser Probleme aufgreifen und einer Lösung zuführen.

Zu den interessantesten Stücken des Corpus Hermeticum wird allgemein neben dem 'Poimandres' der XIII. Traktat gerechnet. Er wird aber merkwürdigerweise sowohl für die Gnosis, z. B. von Jonas, als auch für die Mysterien-Religionen, z. B. von Reitzenstein, in Anspruch genommen, und man fragt sich daher, zu welcher der beiden Religionen er eigentlich gehört. Gehört er zur Gnosis, so müßte sich das doch leicht feststellen lassen, denn es existieren zahlreiche gnostische Schriften, an denen nur nachzuprüfen wäre, ob der XIII. Traktat die gleichen Vorstellungen enthält. Des weiteren könnte man CH XIII mit den Zeugnissen der Mysterien-Religionen vergleichen. Danach sollte klar sein, ob der XIII. Traktat ein Zeugnis der Gnosis oder der Mysterien-Religionen ist. Aber leider liegen die Dinge nicht so einfach, und daher geben einschlägige Abhandlungen auch unterschiedliche Auskunft auf unsere Frage. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Einmal stellt man bei der Beschäftigung mit dem XIII. Traktat fest, daß er beides enthält: sowohl gnostische Gedanken als auch Mysterien-Vorstellungen, und zum anderen ist das Verhältnis von Gnosis und Mysterien-Religionen, die beide nicht selten in einem Atemzug genannt werden, bis heute nicht befriedigend geklärt worden. Da es kein allgemein anerkanntes Bild von der Gnosis gibt und auch die Grundzüge der Mysterien umstritten

Les Doctrines de l'âme. Paris 1953. – Bd. IV. Le Dieu inconnu et la gnose. Paris 1954.

1) (Hermès Trismégiste) Corpus Hermeticum. Tome I, Traités I–XII. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 1. Aufl. Paris 1945. 2. Aufl. Paris 1960. Tome II, Traités XIII–XVIII, Asclépius. 1. Aufl. Paris 1945. 2. Aufl. Paris 1960. Tome III, Fragments extraits de Stobée I–XXII. Texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954. Tome IV, Fragments extraits de Stobée XXIII–XXIX. Texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Fragments divers. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954.

2) Moorsel, Gerard van, Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis (1955). In: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Bd I. Stuttgart 1960.

sind, ist eine solche Verhältnisbestimmung zwangsläufig problematisch. In seinem Buch 'Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler ...' (1961) hat Harald Hegermann als Unterscheidungskriterien angegeben, „daß es in den Mysterien keine φύσει σῳζόμενοι und in der Gnosis keine Verwandlung gibt"[1]). Die gleiche Ansicht vertritt Hans-Martin Schenke, wenn er in seinem Gnosis-Artikel des Handbuches 'Umwelt des Urchristentums' (1965) formuliert: „Im Ansatz und Prinzip ist die Erlösung nach dem Mysterienglauben eine Vergottung des Menschen ... Nach der gnostischen Weltanschauung dagegen ist die Erlösung im Prinzip ein Wieder-Gott-Werden des Menschen ..."[2]) Freilich nur im Ansatz und Prinzip, denn „die gnostische Weltanschauung und der Mysterienglaube" haben ja „einander mannigfach beeinflußt"[3]). Für diese Beeinflussung ist der XIII. Traktat des Corpus Hermeticum ein Musterbeispiel, weshalb sich die angedeuteten Probleme an Hand dieser Schrift besonders gut abhandeln lassen. Um diese Aufgabe zu lösen, ist in einem ersten Kapitel nach dem Mysterienglauben in CH XIII zu fragen und in Verbindung damit nach Mysterien und Mysterienglauben überhaupt, sodann in einem zweiten Kapitel nach der Gnosis und den gnostischen Vorstellungen im XIII. Traktat. Bei einer abschließenden Verhältnisbestimmung von Gnosis und Mysterienglauben in CH XIII muß es sich dann auch erweisen, ob der oben mitgeteilte Ansatz einer Nachprüfung am konkreten Beispiel standhält und als allgemeingültig und verbindlich gelten kann oder nicht.

Bevor wir den XIII. Traktat analysieren, müssen wir seine Stellung im Corpus Hermeticum grob umreißen. Es ist heute allgemein anerkannt, daß die hermetischen Schriften keine einheitliche Lehre darbieten. Es bestehen vielmehr zwischen den einzelnen Stücken erhebliche Widersprüche und Differenzen, und vor allem ist die Grundstimmung in den Traktaten recht unterschiedlich. Freilich gibt es auch verwandte Ansichten und Anknüpfungen des einen an den anderen, aber keinesfalls darf aus den gesammelten Schriften ein Lehr-System konstruiert werden, wie es Josef Kroll getan hat. Den Vorwurf, die zeitlichen und vor allem sachlichen Unterschiede der Traktate außer acht gelassen und sie summarisch behandelt zu haben, mußte sich nicht nur Kroll von Bousset, sondern jüngst auch Moorsel von Nilsson gefallen lassen[4]). Dabei hat Reitzenstein schon 1904 die Uneinheitlichkeit des hermetischen Corpus berücksichtigt. Er schreibt: „Die uns erhaltene Sammlung Hermetischer Schriften besteht aus achtzehn voneinander unabhängigen Stücken, die verschiedenen theologischen Systemen und ... sehr

[1]) Hegermann, Harald, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. Bd 82. Berlin 1961, S. 4.

[2]) Schenke, Hans-Martin, „Die Gnosis". S. 379. In: Umwelt des Urchristentums. Hrsg. von Leipoldt und Grundmann. Bd I. Berlin 1965, S. 371ff.

[3]) Ebd. S. 379.

[4]) Nilsson II, S. 582, Anm. 2.

verschiedenen Zeiten angehören[1]." Aus dieser Erkenntnis resultiert der Versuch, bestimmte Richtungen im Corpus Hermeticum festzustellen und Traktate gleichen Grundtenors in Gruppen zusammenzufassen. Dabei ist bemerkenswert, daß die Ergebnisse der einzelnen Forscher bei unterschiedlichem Herangehen an die Quellenscheidung weitgehend übereinstimmen.

Reitzenstein unterscheidet eine pantheistische und eine dualistische Richtung.

Zielinski (1905/06)[2] behält diese zwei Hauptgruppen bei. Zur pantheistischen Gruppe rechnet er die Traktate V, VIII, XI, (VI 2b). Die dualistische Gruppe teilt er auf in eine platonisierende (idealistisch-dualistische) Richtung (IV, VII, XIII, VI, 4b–6, X, 4–9) und in eine peripatetische (realistisch-dualistische) Richtung (II, VI, X, 1–4). Traktat I kennt beide Auffassungen. Gemischten Charakter (pantheistisch/dualistisch) haben die Traktate IX, X, 10–25 und XII. Von „gnostischem Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz" bzw. gnostischem Pantheismus redet Zielinski bei den Stücken V, XII, X, 10ff. und XI[3]. Die nicht genannten Traktate nehmen eine Sonderstellung ein.

Bousset (1914)[4] unterscheidet eine ältere (Mitte des 1. Jh. vorhandene) und eine jüngere Schicht (2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.). Die ältere Schicht umfaßt die monistisch-optimistischen Traktate III, V, VIII, XI und XIV, die jüngere Schicht die dualistisch-pessimistischen Stücke I, IV (ohne Prooemium), VI, VII, XIII. Gemischte Traktate sind IX, X, XII, XV (mit eingearbeiteten gnostischen Partien). Der Logos teleios des Asclepius kann zur gemischten Gruppe gezählt werden, enthält aber vorwiegend monistische Gedanken. Einige Traktate, wie z. B. II haben einen ganz eigenen Charakter.

Bräuninger (1926) nimmt eine hellenische und eine orientalische Gruppe an[5]. Zur ersten rechnet er die Traktate V, VIII, XIV und den 2. Teil von XII; zur zweiten die Stücke I, IV, VI, VII, XIII und den 1. Teil von XII. Gemischte Traktate sind IX, X und XV[6].

Auch Quispel (1951) teilt das Corpus Hermeticum in pantheistische (im Sinne der Stoa), optimistisch-monistische Stücke einerseits und pessimistische, gnostische Traktate andererseits auf. Die optimistischen und monistischen Teile hält Quispel im Gegensatz zu Bousset für jünger als die pessimistischen Teile des Corpus[7].

[1] Reitzenstein, Poimandres, S. 190.

[2] Zielinski, Hermes und die Hermetik. (S. 1, Anm. 2) Kritik an Zielinski bei W. Kroll, PW VIII, Sp. 804.

[3] Zielinski, Hermes und die Hermetik, Teil I, S. 353ff.

[4] Bousset in: Gött. gel. Anz., 1914. S. 697ff.

[5] Bräuninger, Untersuchungen, S. 40.

[6] XV (Excerpte von Stobaios und in der Suda) wird in den Editionen von Scott und Nock/Festugière nur noch als Fehlnummer geführt.

[7] G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951. S. 39.

C. Colpe (1961) rechnet zur dualistischen Gruppe die Traktate I, VI und XIII, nennt die Traktate V, VIII, XI und XII monistisch-optimistisch und weist CH IX und X eine Mittelstellung zu[1]).

In seinem Aufsatz „Die Symbolsprache der hermetischen Gnosis" (1955)[2]) hat Moorsel zwei Richtungen der Gnosis unterschieden: Gnosis als „Ascensus" (von unten nach oben) und Gnosis als „Descensus" (von oben nach unten). Hauptrichtung in den hermetischen Traktaten ist der Ascensus. Der Descensus begegnet nur als „Optimum". Soweit Moorsel.

Wenn man einmal diejenigen Traktate zusammenstellt, in denen jenes „Optimum" da ist, nämlich die Traktate I, IV, VII, XIII und Ascl. 41, so entspricht diese Gruppierung im wesentlichen der oben erwähnten dualistischen resp. orientalischen Gruppe, was natürlich kein Zufall ist.

Faßt man die genannten Vorschläge für eine Gruppierung der verschiedenen Teile des Corpus Hermeticum und des lateinischen Asclepius zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Zur gemischten Gruppe gehören die Traktate IX, X, XII und der Asclepius. Die pantheistische oder hellenistische Gruppe umfaßt die Traktate V, VIII, XI und XIV, und die dualistische, orientalisch-gnostische Gruppe setzt sich aus den Traktaten I, IV, VI, VII und XIII zusammen.

Damit werden die ersten Konturen unseres XIII. Traktates bereits sichtbar. Er ist nicht pantheistisch und gehört auch nicht zur gemischten Gruppe; er hat mit den Traktaten der dualistischen Gruppe manches gemeinsam, aber er ist auch eine Schrift sui generis[3]). In welchen Beziehungen er zu den anderen Teilen des Corpus Hermeticum steht, hat Scott bereits untersucht[4]). Auch das steht schon fest: CH XIII enthält gnostische und Mysterien-Vorstellungen. Scott ist der Meinung, daß „the doctrine of Corp. XIII is based on Platonism"[5]). Er muß aber sogleich zugeben, daß die Platonisten die Verwandlung nicht als Wiedergeburt beschreiben und rechnet daher mit der Möglichkeit einer Beeinflussung durch die Christen oder die Mysterien-Kulte, wenn auch zu beiden wesentliche Unterschiede

[1]) C. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 12.

[2]) Siehe bes. S. 129.

[3]) Das gilt es besonders zu betonen. Doch muß zugleich der Vorwurf entkräftet werden, daß durch die Eruierung von Elementen der Gnosis und des Mysterienglaubens in CH XIII die Eigenart dieses Traktates nicht ernst genommen würde. Die Feststellung, daß diese Schrift 'hermetisch' sei und nichts anderes – besagt alles und nichts. Wäre die Hermetik ein einheitliches Gebilde, könnte man sie auch mit J. Kroll als eine Einheit betrachten und behandeln. Gerade das ist aber nicht der Fall. Deshalb ist eine Quellenscheidung unbedingt erforderlich. Freilich könnte man zusammengehörige Stücke (z. B. I, IV, VII, XIII) unter einen Begriff bringen (im Falle der genannten Traktate: hermetische Gnosis) – damit wäre der Eigenart Genüge getan, aber nicht viel gewonnen. Was die Eigenart des XIII. Traktates betrifft, so besteht sie gerade im Zusammenspiel von Mysterienglaube und Gnosis.

[4]) Scott II, S. 373f.

[5]) Ebd., S. 374.

bestehen [1]). Vor Scott hatte schon Zielinski behauptet, daß der XIII. Traktat „auf dem Boden des platonischen Idealismus" stehe [2]); H. Dörrie denkt an „eine Umsetzung platonischer Philosophie in religiöse Offenbarung" [3]). Jedenfalls werden die hermetischen Schriften immer wieder – zuletzt besonders von A.-J. Festugière – mit dem Platonismus in Verbindung gebracht.

Iranische Beeinflussung von CH XIII hat Reitzenstein angenommen [4]), und Hans Jonas plädiert für den ägyptischen Ursprung des Traktates [5]). Zweifellos weist einiges nach Ägypten; aber wie Hopfner, Moorsel, J. Kroll u. a. richtig gesehen haben, ist nur die „Einkleidung" [6]) bzw. „Szenerie" [7]) ägyptisch zu nennen, nicht der Grundgehalt der Schrift. Immerhin könnte Ägypten als Ursprungsort in Frage kommen. Quispel lokalisiert die hermetischen Schriften in Alexandrien [8]). Die in Oberägypten gefundene gnostische Bibliothek von Chenoboskion (Nag-Hammadi) in koptischer Sprache enthält auch hermetische Schriften; einen Dialog zwischen Hermes Trismegistos und seinem Sohn (Tat), das vom lateinischen Asclepius und dem P. Mimaut bekannte 'Gebet' und einen Dialog zwischen Hermes Trismegistos und Asklepios mit der aus lat. Ascl. 24–26 übernommenen Apokalypse [9]). Mithin haben die ägyptischen Gnostiker hermetische Schriften gekannt und verwendet. Nach Ägypten führt uns auch der von Festugière gegebene Hinweis, daß die Krater-Taufe in CH IV mit dem in den Büchern 'Pistis Sophia' (entstanden um 250 [10])) und Jeû beschriebenen Mysterium in Verbindung gebracht werden kann [11]).

1) Scott II, S. 374. – Christlicher Einfluß ist nicht anzunehmen. Mit W. Kroll, PW VIII, Sp. 821, gegen Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, 1943, S. 535ff. Vgl. dazu Kap. II, S. 136, Anm. 3. Ebd. s. auch zum jüdischen Einfluß, ferner bei Reitzenstein, Poimandres, S. 248, Nilsson II, S. 608 und Dörrie, RGG³, III, Sp. 265.

2) Zielinski, Hermes und die Hermetik, Teil I, S. 343f.

3) RGG³/III, Sp. 265. Diese Beurteilung bezieht sich auf die Hermetica allgemein.

4) Reitzenstein-Schaeder, Studien, S. 45.

5) Jonas I, S. 201, Anm. 1. Ägyptisch ist der Name 'Tat' und die Astrologie (Zodiakalkreis) etc.

6) Hopfner, Orient und griechische Philosophie. In: Beihefte zum 'Alten Orient', Heft 4, Leipzig 1925, S. 72. Vgl. Dörrie in RGG³/Sp. 265 und Kroll, Die Lehren, S. Xf. u. 386, bes. Anm. 1.

7) Moorsel, The mysteries, S. 10. Zur älteren Diskussion (bis 1918) über die Frage nach dem 'Ägyptischen' in der Hermetik s. die Nachträge von E. von Dobschütz in Heinricis „Die Hermesmystik und das Neue Testament", S. 216–17. Standpunkt von Heinrici ebd., S. 9–11 („Wurzeln der Hermesmystik" liegen „nicht in der ägyptischen Religion". „Sie ist ein Erzeugnis des synkretistischen Hellenismus, der Fremdes sich einfügt, anpaßt und umformt." S. 11).

8) Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, S. 9. Zum Problemkreis Hermetik-Gnosis-Ägypten s. auch L. Kákosy, Gnosis und ägyptische Religion in: Le origini dello gnosticismo, S. 238–247; B. H. Stricker, The Corp. Herm. in: Mnemosyne, IV, vol. 2, 1949, S. 79–80; ders. De Brief van Aristeas, Amsterdam 1956, S. 99ff.

9) Das sind die Traktate 6–8 von Nag-Hammadi-Codex VI.

10) Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 11.

11) Festugière, Le Baptême dans le Cratère, Harvard Theological Review, XXXI, 1938, S. 1ff. Vgl. Anrich, Mysterienwesen, S. 101 (Taufen in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeû).

Im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert waren die hermetischen Schriften schon verhältnismäßig weit verbreitet[1]). Leider ist die Entstehungszeit des XIII. Traktates nicht sicher festzustellen. Scott setzt die Schrift ans Ende des 3. Jh. n. Chr. und meint, sie sei später entstanden als CH I (zwischen 100 und 200) und möglicherweise auch später als CH XI, 2. Teil (3. Jh.)[2]). Reitzenstein gibt als vermutliche Entstehungszeit die „zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts" an[3]). Im allgemeinen wird angenommen, daß alle Teile des Corpus Hermeticum vor Ausgang des 3. Jahrhunderts vorhanden waren[4]). Der XIII. Traktat ist jedoch älter als die meisten anderen Traktate. Als Entstehungszeit dürfte etwa die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert in Frage kommen.

[1]) Nilsson II, S. 583, Anm. 2. Vgl. Wlosok, Laktanz.

[2]) Scott II, S. 374.

[3]) Reitzenstein, Poimandres, S. 216.

[4]) Z. B. Reitzenstein, Poimandres, S. 208. Vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien, S. 10 (Höheres Alter von CH XIII). W. Kroll (PW VIII, Sp. 821) nennt als 'mittlere Entstehungszeit' das 3. Jh. (s. ebenda, Sp. 820f. 'Entstehungszeit und Geschichte').

KAPITEL I

Corpus Hermeticum XIII und der Mysterienglaube

1. Kurze Einführung in den Wiedergeburtstraktat

Worum es im XIII. Traktat geht, erfährt der Leser bereits aus dem Titel. Dieser kündigt die Schrift an als:

'Geheime Rede des Hermes Trismegistos an seinen Sohn Tat[1]) auf dem Berge über die Wiedergeburt und Arkandisziplin.'

Sie ist aber in Wirklichkeit kein Monolog des Hermes Trismegistos, sondern ein Dialog zwischen ihm und Tat.

Zu Beginn der Unterredung wirft Tat seinem Vater vor, daß er ihm die Offenbarung noch nicht gegeben habe und weist darauf hin, daß niemand vor seiner Wiedergeburt gerettet werden kann. Auf Tats inständige Bitte, der Vater möge ihm doch die Wiedergeburtslehre kundtun, hatte jener mit dem Versprechen geantwortet: „Wenn du bereit sein wirst, dich der Welt zu entfremden." (XIII/1)

Tat erklärt, er sei nunmehr bereit und habe seinen Geist der Illusion der Welt entfremdet[2]). Hermes ist einverstanden, Tat in das Mysterium der Wiedergeburt einzuweihen. Zwischen dem Mysten und dem Mystagogen kommt es nun zu folgendem Gespräch: „Ich weiß nicht, o Trismegistos, aus welcher Matrix, aus welchem Samen der Mensch entstanden ist." (1) – „Mein Kind, das ist die noetische Weisheit im Schweigen, und der Same ist das wahre Gute." – „Wer ist der Samenspender, mein Vater . . . " – „Der Wille Gottes, mein Kind." – „Und welcher Art ist der Gezeugte, mein Vater? Denn er hat an meiner Substanz (Usia) nicht teil". – „Der Gezeugte wird ein anderer sein, Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zu-

[1]) Zu den Namen Hermes Trismegistos, Tat, Thoth und Asclepius s. R. Pietschmann. Nach P. war zur Zeit der Abfassung der sog. hermetischen Schriften „die Identität von Thoth, Tat mit Hermes bereits so weit in Vergessenheit gerathen, daß es möglich war, beide als gesonderte Persönlichkeiten aufzufassen, von denen Hermes als der ältere und als der Vater des Thoth galt" (S. 33f.). „Der ägyptische Gott des Schreibens und der Heilkunde" wurde aber nicht nur mit Hermes, sondern auch mit Asclepius identifiziert (ebenda, S. 43). S. auch Reitzenstein, Poimandres, S. 117ff. T. C. Skeat u. E. G. Turner veröffentlichen im Journal of Egyptian Archaeology 54, 1968, S. 199–208, 'An Oracle of Hermes Trismegistos at Saggâra', zwei 1966 gefundene Ostraka mit Orakelantworten, datierbar auf 170 bis 164 v. Chr., damit die ältesten Zeugnisse für den Titel Trismegistos in Griechisch und der früheste verläßliche Beleg für die Bezeichnung von Thoth als Hermes Trismegistos.

[2]) S. u. S. 37, Anm. 6.

sammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“[1]). (2) Der Wiedergeborene wird also ein anderer sein und seine Usia eine andere als vor der Palingenese. Auf diese Andersartigkeit des Wiedergeborenen ist besonders zu achten.

Im 3. Abschnitt schildert Hermes seine eigene Wiedergeburt[2]). „Ich sehe in mir selbst eine ‘immaterielle Vision’. (Festugière), entstanden durch Gottes Barmherzigkeit, und ich bin aus mir selbst in einen unsterblichen Körper gegangen (*ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα*), und ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war[3]), sondern bin geboren (erzeugt) im Nus (d. h. im Pneuma; Festugière: dans l’Intellect)[4]) – *καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ’ ἐγεννήθην ἐν νῷ*“. . . . „Deshalb wurde auch meine erste zusammengesetzte Form aufgelöst[5]). Ich habe keine Farbe mehr und habe weder Tastsinn noch räumliche Ausdehnung. Ich bin dem allen gegenüber (jetzt) fremd. (*ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί*).“

CH XIII/4 beginnt mit einem Wort Tats, das das ekstatische Element bei der Wiedergeburt erkennen läßt: „Du hast mich in nicht geringe Raserei und Verwirrung des Geistes getrieben, mein Vater, denn ich sehe mich jetzt selbst nicht mehr[6]).“ Daran schließt sich das Wort des Hermes an Tat: „Wenn doch auch du, mein Kind, aus dir selbst (schon) herausgekommen wärest.“ *Εἴθε - - - καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελήλυθας*[7]).

Nachdem gegen Ende des Abschnittes XIII/6 der Ausdruck ‘Geburt in Gott’ gefallen ist, gibt Hermes in XIII/7 genaue Anweisungen zur Erreichung dieses Telos: „Ziehe es in dich, und es wird kommen; wolle es, und es wird geschehen; mache die Sinne des Körpers unwirksam, und es wird die Geburt der Gottheit (*ἡ γένεσις τῆς θεότητος*) vor sich gehen.“ Weiterhin

1) Scott übersetzt: „He that is born by that birth is another: he is a god, and son of God.“ Das Futur hat er in ein Präsens geändert (‘is’). Für diese Änderung besteht keine Notwendigkeit. Vielleicht ist das eine allgemeine Aussage (Scott II, S. 378). Ebensogut kann hier auch an die zu erwartende Palingenese des Tat gedacht sein (gegen Scott II, S. 378). Gerade dann wäre das Futur zu erwarten.

2) Zum Analogie-Zauber s. Reitzenstein, HMR. S. 243.

3) ‘Die Wiedergeburt setzt den Tod des alten Menschen voraus’ – Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 23. Ebenda Hinweis auf Apuleius, Met., XI/23: ‘Accessi confinium mortis’. Zum Verständnis der Stelle vgl. CH XIII/2: „Der Gezeugte wird ein anderer sein, Gott . . .“

4) So in: Nock/Fest. II, S. 201, 22. Vgl. dazu die Übers. in Rév. IV, S. 202: „Voyant quelque chose en moi-même, une apparence incréée issue de la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel, et je ne suis plus ce que j’étais, mais j’ai été engendré en esprit.“

5) Dagegen Nock/Fest.: *ἠμέληται* < *ἀμελέω*. Scott: *διαλέλυται* < *διαλύω*, s. auch II, S. 380f. Keil: *διαμεμέλισται* < *μελίζω* = zergliedern, zerteilen. Ihm folgen Jonas I, S. 201 und Ferguson (IV, S. 387).

6) Von Scott als Frage übersetzt: „Will you tell me that I do not at this moment see my own self?“ Kommentar bei Scott II, S. 381.

7) Scott: *διεξεληλύθεις*. Dazu Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 26. Festugière übersetzt: „Plût au ciel, enfant, que toi aussi, tu fusses sorti de toi-même . . .“ Scott: „Would that you too, my son, had passed forth out of yourself . . .“ Scott kommentiert (II, S. 381): „i.e. had been born again, and so had put the body away from you . . .“ In diesem Falle könne er sich nicht sehen, weil der Körper, den er sieht, nicht ‘er’ ist.

ist die Reinigung von den Quälgeistern[1]) der Hyle notwendig, und es wird aufgezählt, welche das sind: z. B. Unwissenheit, Begierde usw. Es sind zwölf an der Zahl, die durch das Gefängnis des Körpers (vgl. XIII/12) den Menschen zum Leiden zwingen. Sie ziehen sich – einer nach dem anderen – von dem gottbegnadeten Menschen zurück, und darin bestehen Modus und Sinn der Wiedergeburt (XIII/7).

Am Anfang von XIII/8 richtet der Mystagoge an den Mysten Tat die Aufforderung: „Jetzt rede nicht mehr, mein Kind, und bewahre religiöses Schweigen" und erklärt unmittelbar danach: „Nun freue dich, mein Kind, du bist gereinigt bis zum Grunde[2]) durch die Kräfte Gottes zur Synarthrosis des Logos[3])!" Offensichtlich liegt dazwischen eine Zeit der Ruhe und des Schweigens, in der sich der 'Vorgang' der Verwandlung abspielt[4]). Die göttlichen Substanzen sind nun an die Stelle der *τιμωρίαι* getreten und haben auf diese Weise ein Gottwesen gebildet. Daher heißt es in CH XIII/10: „Durch das Kommen der Dekade (d. h. der 10 göttlichen Kräfte), mein Kind, ist die 'spirituelle' Geburt (in uns) vor sich gegangen, und sie vertreibt die Dodekade (d. h. die 12 Quälgeister), und wir sind durch die Geburt vergottet worden[5])." Damit ist die Verwandlung, die Wiedergeburt, die Vergottung des Mysten abgeschlossen. Tat kann ausrufen: „Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde, im Wasser, in der Luft, ich bin in Tieren, in Pflanzen, im Leib, vorm Leib, nach dem Leib (Scott übersetzt [I, S. 247] ‚I am a babe in the womb, and one that is not yet conceived, and one that has been born') – ich bin überall." (XIII/11). Nachdem Tat noch darüber belehrt wurde, wie die 12 Quälgeister durch nur 10 göttliche Kräfte verjagt werden können (XIII/12), ruft Tat aus: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus." (d. h. im Pneuma) – XIII/13.

Ein Hinweis auf die geschehene Vergottung Tats ist die Frage des Hermes Trismegistos in XIII/14: „Weißt du nicht, daß du Gott geworden bist und Sohn des Einen – wie auch ich?"[6]) Die Krönung der mystisch-ekstatischen Hochstimmung ist der Lobgesang in XIII/17 ff.[7]).

1) Nilsson übersetzt *τιμωρίαι* mit 'Plagegeister' (II, S. 589), Reitzenstein mit 'Strafgeister (Laster)' (z. B. HMR, S. 49), Jonas mit 'Zucht- und Quälgeister' (I, S. 201).

2) Fest. in Nock/Fest. II, S. 204, 1: „. . . à fond . . .". Dgg. in: Rév. IV, S. 203: „Réjouis-toi désormais, tue es purifié et rénové par les Puissances de Dieu pour la construction (en toi) du Verbe." S. auch die folgende Begründung der Übersetzung. – Der Kontext legt es nahe, der ersten Version den Vorzug zu geben.

3) Siehe Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 43 mit Hinweis auf *Χαῖρε νύμφε* u. a. – Zur Synarthrosis des Logos vgl. die Übersetzungen von Festugière: „pour l'ajointement des membres du Verbe" und Scott: „to build up in you the body of reason" (I, S. 245); ebenda, Anm. 3: „Or 'of the Word (of God)' ". – Näheres dazu in Kapitel II.

4) Vgl. Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 43 und 42.

5) So mit Nock/Fest. und Scott gegen Tiedemann: „. . . sind wir Anschauer geworden." Vgl. Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 48 und Scott/Ferguson (IV), S. 387.

6) Scott: "Do you know that you have become a god . . ." Festugière: „Ne sais-tu pas que tu es né dieu . . ."

7) Reitzenstein, HMR, S. 50: „Als der Wiedergeborene oder Auferstandene ist er nun der

Da ein Dromenon offensichtlich fehlt, ist das Ganze ein spirituelles Mysterium, in dem die Unterweisung so gestaltet ist, daß sie zum Erlebnis der Wiedergeburt hic et nunc führt, wodurch der Myste seine Soteria (XIII/1) erlangt.

Wiedergeburt bedeutet hier nicht „Rückkehr zum Dasein", sondern „die Erneuerung zu einem höheren Sosein" [1]. Der Wiedergeborene ist ein anderer, als er vorher war, er hat eine neue Seinsweise erlangt. Sein altes Wesen wird durch ein neues ersetzt, was CH XIII sehr anschaulich ausdrückt mit der Ersetzung der 12 Martern durch die 10 Kräfte Gottes, m. a. W.: der Mensch wird Gott [2]. Das ist aber eine Vorstellung, die in den Mysterien-Religionen zu Hause ist. Die Vergottung des Menschen bzw. des Mysten ist jedenfalls nicht gnostisch! [3] Denn typisch für die Gnosis ist die Erkenntnis des Menschen, daß er göttlichen Ursprungs ist, das Zu-sich-selbst-zurückfinden, während hier eine Verwandlung [4] stattfindet, eine Umwandlung des Mysten von einem menschlichen zu einem göttlichen Wesen.

Soviel steht also fest: die Wiedergeburt in CH XIII ist ein Mysterium [5] und gehört mit der Vorstellung einer Vergottung untrennbar zusammen, wie es CH XIII/10 „*ἐθεώθημεν τῇ γενέσει*" auch eindeutig ausspricht.

Es ist nun ebensooft behauptet wie bestritten [6] worden, daß die Wiedergeburts-Vorstellung in den Mysterien-Religionen beheimatet ist. Das gleiche gilt für die Vergottung. Wir sind daher gezwungen, an Hand der Quellen selbst nach den Anliegen und Zielen, zentralen Vorstellungen und

Weltgott, die Gott preisenden 'Kräfte', sind die Kräfte in ihm ..." S. Kap. II, S. 128, Anm. 6. Scott hat den Text von XIII/20 stark geändert. Durch die Umstellungen und Ergänzungen erhält er folgenden Schluß des Abschnittes:

I have seen that which I seek;
I have found rest according to thy purpose;
by thy will I am born again – (Scott I, S. 253).

Es ist richtig, daß das ganze Stück eine Danksagung für die Wiedergeburt ist (so Scott II, S. 405). Aus diesem Grunde fügt Scott das *ἀνεγεννήθην* am Schluß hinzu. Es steht aber nun einmal nicht da. Scott vergleicht die drei Zeilen, die er zusammengestellt hat, mit „the cries by which the initiated in some of the Pagan mysteries declared themselves to have received the sacramental grace; e.g. *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* ..." (II, S. 405). – Siehe Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 215, IX.

1) Büchsel in: ThWB I, S. 685f. mit Belegen.

2) Vgl. XIII/14: substantielle Geburt; X/6: Verwandlung in 'Usia'. Bemerkenswert ist der Gegensatz von *ὑλικός* und *οὐσιώδης* in CH IX/5 (und Ascl. 7).

3) Gegen Nock/Fest. I, S. 125, Anm. 27: „... la divination (*ἐν θεῷ γίνεσθαι, θεωθῆναι*) est le terme de la gnose ..."

4) Reitzenstein hat (HMR, S. 262–265) die verschiedenen „Bezeichnungen für Verwandlung" zusammengestellt.

5) „Logos der Wiedergeburt" – XIII/13 = Gespräch über die Wiedergeburt – ist im Sinne von 'Mysterium der Wiedergeburt' zu verstehen; ebenso XIII/22: „Paradosis der Wiedergeburt". Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 242f. und Wlosok, Laktanz, S. 115f.

6) So von Büchsel, ThWB I, S. 686, und Moorsel, The mysteries, S. 105. Dagegen rechnet Kroll, Die Lehren, S. 364, für die Wiedergeburts-Vorstellung mit weitestgehendem Einfluß der Mysterien.

Bausteinen der Mysterienkulte zu suchen. Denn die sichere Bestimmung des Mysterienglaubens in CH XIII erfordert zuerst einmal die genaue Kenntnis dessen, was in den Mysterien geglaubt wurde.

2. Vergottung und Wiedergeburt, Epoptie und Ekstase in den Mysterien-Religionen und in CH XIII

Bei allen ihren Verschiedenheiten eignet den Kultmysterien eine bestimmte Grundstruktur, und zwar folgt auf die Initiation (*μύησις*), auf die wir weiter unten zu sprechen kommen, die eigentliche Weihe (*τελετή*). Sie ist der in der Epoptie resp. in der Vereinigung mit der Gottheit gipfelnde Hauptteil der Mysterien, an dem die Mysten des öfteren teilnehmen können. Die Kulthandlung umfaßt Deiknymena (das Vorzeigen heiliger Gegenstände), Dromena (die Darstellung der Kultlegende) und Legomena (heilige Worte). Das Ganze dient der Vergegenwärtigung des Schicksals der Kultgottheit, das der Myste miterlebt und erleidet. Mowinckel bemerkt dazu: Die Kulthandlungen sind „wirkungskräftig". „. . . das Symbol und die Symbolhandlung sind auf mystische Weise das, was sie ausdrücken: eine Nachahmung eines wirklichen Vorganges hat die gleiche Wirklichkeit wie der wirkliche Vorgang selbst[1]."

Da die Weihe ein Sakrament ist, wird der Myste durch sie verändert und verwandelt. Er ist danach nicht mehr derselbe, der er vorher war. Ekstatische Zustände, in die der Myste gerät oder gebracht wird, spielen dabei fast immer eine Rolle.

In den Mysterien von Eleusis zerfällt diese eigentliche Weihe wahrscheinlich in zwei Teile oder Weihestufen, nämlich in die Telete (sofern damit nicht die ganze Hauptfeier von Eleusis gemeint ist) und in die Epoptie.

Aus dem von Clemens Alexandrinus überlieferten Synthema läßt sich schließen, was im ersten Teil der Weihe geschah:

„Und so lautet das Synthema der Eleusinischen Mysterien: 'Ich fastete, ich trank den Kykeon, ich nahm aus der Kiste. Nachdem meine Handlung ausgeführt war, legte ich es in den Korb und aus dem Korb in die Kiste'." (Protr. II, 21, 2)[2].

Das überliefert auch Arnobius (Adv. nat. V, 26):

„Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes: produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in

[1]) Religion und Kultus, Göttingen 1953, S. 99.

[2]) Stählin I, 16, 18—20.

Ich glaube nicht, daß es sich bei dem im Synthema Berichteten um vorbereitende Riten handelt, die auf die eigentliche Weihe zurüsten sollten, sondern um die *τελετή* selbst. O. Kern (PW XVI, Sp. 1238) meint dagegen, die Formel (Synthema) sei „die letzte Bedingung" für den Mysten vor der *μύησις*. Für Kern beginnt die *τελετή* erst mit der Epoptie (ebenda Sp. 1240). Vgl. dazu Dey, Palingenesia, S. 57f. 'Wie versteht Clemens die Formel?'

acceptionibus respondetis: 'ieiunavi atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi et in calathum misi: accepi rursus, in cistulam transtuli' . . ." [1]).

Daraus ergibt sich, daß bei der Mysterienfeier gefastet und Kykeon getrunken wurde. Da der Kultmythos im Kult seinen Niederschlag findet, wird das Fasten und Kykeontrinken der Mysten als eine Nachahmung und Darstellung des Verhaltens der um ihre verlorene Tochter Kore trauernden Göttin Demeter zu verstehen sein [2]). Problematisch ist die *Deutung der dritten Handlung*. Was nimmt der Myste aus der Kiste, und was tut er mit dem Herausgenommenen? Es ist viel herumgerätselt worden, was sich wohl in der 'Kiste' befunden habe und was mit dem Inhalt getan wurde, und es sind dementsprechend viele Vermutungen geäußert worden [3]).

Dieterich vertritt in seinem Buch 'Eine Mithrasliturgie' die Meinung, daß in der Kiste ein Phallos gewesen sei, mit dem eine Handlung vorgenommen wurde (S. 125). Sie entspreche dem Schlangenritual (S. 126), bei dem die Schlange durch den Schoß des Mysten gezogen wird, und das bedeutet „die geschlechtliche Vereinigung des Gottes mit dem Einzuweihenden" (S. 124) (Die Schlange bedeutet Gott). Es ist „das liturgische Bild, das durch die Zeugung des Gottes in dem Mysten das Göttliche, Neugeborene entstehen läßt . . ." (S. 124) Diese Deutung Dieterichs ist nicht unwidersprochen geblieben. Namentlich Pringsheim und Körte wiesen sie zurück [4]). Nach Körte ist in der Kiste der Schoß der Göttin gewesen, den der Myste mit seinem Körper in Berührung brachte als Symbol seiner Kindschaft [5]). Demnach geschah im sakramentalen Akt die *Wiedergeburt* des Mysten. Picard hat die Deutung von Dieterich und Körte kombiniert und nimmt an, daß in der Kiste ein Phallos, im Korb (Kalathos) hingegen der Mutterschoß war. Die Berührung und Vertauschung beider Gegenstände durch den Mysten sollte die Vereinigung von Demeter und Dionysos darstellen. Der Sinn der ganzen Handlung liege darin, daß der Myste Kind der Göttin wurde [6]). Nach Leipoldt lag in der Kiste der Schoß der Göttin (Demeter), den der Myste herausnahm und an seinen Leib brachte „zur Nachahmung einer Geburt" [7]). Auch Otto Kern teilt diese Ansicht, daß der Myste durch die Berührung mit dem Mutterschoß die Gewißheit bekam, „aus dem Schoße der Erdmutter wiedergeboren zu sein und damit ihr leibliches Kind zu werden" [8]).

1) Turchi No. 123. Bei Arnobius fehlt das umstrittene ἐργασάμενος des Clem. Alex. Zum Verständnis des Synthema durch Arnobius s. Dey, Palingenesia, S. 58f.

2) Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche, S. 8; ebenso: Prümm, Rel. d. Griechen, S. 136. — Grönbech, Der Hellenismus, Göttingen 1953, bezeichnet den Kykeon als „grützeartige Speise" und die Mahlzeit als „heilige Mahlzeit". — Van der Leeuw, Sakramentales Denken, Kassel 1959: „Der Kykeon ist ein heiliger Trank, er wird aus Wasser, Mehl, Wein, Honig, Käse und Minze hergestellt . . ." (126).

3) Siehe dazu Dey, Palingenesia, S. 44ff. 4) Siehe ebd. S. 47.

5) Als Symbol der Kindschaft wäre der Phallos ganz ungeeignet. — Die Handlung mit dem Korb (kalathos) ist für Körte späterer Zusatz (Dey, Pal. S. 48). Kalathos ist jedoch für Demeter belegt (s. Dey, Pal. S. 55). Vgl. A. Körte, ARW 18, 1915, S. 116ff.

6) Siehe Dey, Palingenesia, S. 49. — Dagg. schreibt Dey (ebenda S. 64): „Nirgendwo ist die Rede von einer Adoption, durch die der Myste Kind der Gottheit hätte werden können." Nilssons Kritik an Körte und Picard in Bd I, S. 658f.

7) RAC IV, Sp. 1102 mit Belegstellen — und ‚Von den Mysterien zur Kirche', S. 9 (Adoptionsbrauch). Leipoldt führt dazu den Spruch eines orphischen Totenpasses an: 'Ich glitt unter den Schoß der Herrin, der unterirdischen Königin'. Vgl. Dey, Palingenesia, S. 47f. (Körtes Verwendung des zitierten Spruches) u. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 137.

8) O. Kern in PW XVI, Sp. 1239 (ebd. weitere Stellenangaben zum Beleg der Wiedergeburt). Ferner: O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 10. Auch

Clemens Alexandrinus bringt unmittelbar vor dem eleusinischen Synthema orphische Verse, die von der Aufmunterung der Göttin (Demeter) durch Baubo vermittelst obszöner Handlungen berichten[1]). Daran anknüpfend glaubt Prümm, daß die kultischen Handlungen bei der eleusinischen Weihe – nach den Andeutungen im Synthema – dieses mythische Ereignis symbolisch ausdrücken sollten[2]). Mit einer Kind-Gottes-Werdung des Mysten habe jedoch der umstrittene Vorgang nichts zu tun.

Lagrange folgt Picard im großen und ganzen hinsichtlich des von diesem angenommenen Handlungsverlaufs, kritisiert aber seine Deutung. Auch er zieht die von Clemens Alexandrinus überlieferten Baubo-Verse heran. Er versteht die ominöse Handlung als symbolische Vereinigung der Gottheiten, wobei die Göttin befruchtet wird (in der heiligen Hochzeit findet das dann seine Darstellung) und schließlich Plutos gebiert, der den Getreidereichtum bedeutet. Der Ruf des Hierophanten (Hippolyt. Ref. V. 8, 40) beziehe sich auf eben dieses Geschehen[3]).

Für die *Epoptie*, den Höhepunkt der Mysterien[4]), ist der bereits erwähnte Hippolyt-Text besonders aufschlußreich:

„Die Phryger nennen ihn aber auch grüne geschnittene Ähre und nach den Phrygern die Athener, wenn sie die eleusinischen Mysterien begehen und den Eingeweihten das große, wunderbare und vollkommenste Geheimnis des dortigen Mysteriums im Schweigen zeigen, die geschnittene Ähre. Diese Ähre ist auch bei den Athenern der vom Unbezeichneten stammende vollkommene große Glanz; der Hierophant selbst, nicht verschnitten zwar wie Attis, aber durch Schierling entmannt und abgeneigt aller fleischlichen Zeugung, begeht nachts in Eleusis bei großem Feuer die großartigen und unaussprechlichen Mysterien und schreit laut: 'Den Heiligen gebar die erhabene Brimo den Knaben Brimos'; d. i. die Starke den Starken[5])."

Th. Hopfner, Die griechisch-orientalischen Mysterien (Vortrag) 1924, S. 36, denkt an die Gotteskindschaft durch die Berührung mit dem Symbol des Schoßes der Göttin. Zur Gotteskindschaft s. ebenda auch S. 14. Rohde schreibt: „Die Weihe als Adoption in das göttliche *γένος* aufzufassen, scheint den *μύσται* der Eleusinien nicht ferne gelegen zu haben." (II, S. 21: Die Adoptionsriten bedeuten die Neugeburt des adoptierten Sohnes aus der neuen Mutter.) Büchsel betont, daß es in ur- und vorchristlicher Zeit in den Mysterien nicht um Geburt oder Zeugung gehe, sondern um Adoption (ThWB I, S. 667–68). Er führt aus: Der Sinn der Weihen ist das renasci, die Vermittlung eines 'Verwandtschaftsverhältnisses' zu den Mysteriengottheiten, und diese „Adoption wird eben durch einen die Geburt nachahmenden Vorgang vollzogen" (S. 668). Büchsel räumt jedoch ein, daß die Grenze zwischen Adoption und Geburt des Mysten verwischt ist.

1) Protr. II, 21, 1 (Stählin I, 16, 13–17).

2) Prümm, Rel. der Griechen, S. 137.

3) Siehe Dey, Palingenesia, S. 49ff.

4) Für die Teilnahme an der Epoptie gab es besondere Zulassungsbestimmungen: Plut. Demetr. 26: erst beim 2. Besuch der großen Mysterien konnte man daran teilnehmen. Siehe O. Kern in PW XVI, Sp. 1240 und Leipoldt in RAC IV, Sp. 1102.

5) Hippolyt, Ref. V, 8, 39–40 (Wendland 96, 9–18). In diesem Zusammenhang sei auf Prümms Einwand gegen Nilssons immer wieder geäußerte Abwertung der Zeugnisse christlicher Schriftsteller hingewiesen (z. B. Nilsson II, 351 f. u. ö.) Prümm, Rel. der Griechen, S. 135, Anm. 312, macht geltend, daß die Kirchenväter zu einer Zeit gegen die Mysterien schrieben, als das Heidentum noch Macht und Ansehen besaß und sie sich falsche Angaben schon aus Autoritätsgründen gar nicht leisten konnten!

Diesem Text zufolge war der Höhepunkt in Eleusis das Zeigen einer geschnittenen Ähre, und dieser Ritus geschah bei völligem Schweigen aller Teilnehmer. Prümm sieht in dieser Handlung die Versinnbildlichung des „Plutosknaben, der seinerseits wieder die Verkörperung des Erntesegens darstellte, wie ja Demeter die große Göttin der Fruchtbarkeit des Feldes war“[1]).

Während der Feier vollzog der Hierophant symbolisch die heilige Hochzeit (zwischen Demeter und Zeus bzw. Kore und Hades) mit der Priesterin[2]), die ihren Höhepunkt in dem Ruf des Hierophanten: „Den Heiligen gebar die erhabene Brimo[3]) den Knaben Brimos“ fand. Lichteffekte mögen diesem heiligen Akt die nötige Wirkung gegeben haben[4]). Es liegt nahe, hierbei an die Wiedergeburt des Mysten zu denken[5]). Hippolyt stellt ausdrücklich fest, daß der Spruch nach Eleusis gehört[6]).

1) Rel. der Griechen, S. 135. Vgl. o. die Ansicht von Lagrange. Nilsson läßt das Vorzeigen der Ähre für die eleusinische Epoptie gelten und bemerkt: „Die Ähre gab dem Mysten die Gewißheit, daß der ursprüngliche Zweck der Feier, die gute Ernte, erreicht werde, und verbürgte ihm selbst ein Nachleben in seinen Nachkommen im Geist der alten Denkweise“ (I, S. 662).

2) Vgl. Clem. Alex., Protr. II, 15, 1 (Stählin I, 13, 2–3). Prümm, Rel. der Griechen, S. 135, meint: Kore und Hades unter Hinweis auf Asterios (Hom. 10), ebenda Anm. 313. Dazu Grönbech, Der Hellenismus, Göttingen 1953, S. 285. – Kerényi (in: Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941, S. 188) nimmt unter Berufung auf Tertullian, Ad. Nat. 2, 7 an, daß es sich um die heilige Hochzeit zwischen Zeus und Demeter handelt. Ebenso Dey, Palingenesia, S. 60. – Kerényi, ebenda, S. 198, denkt sich die Abfolge des vom Mysten Erlebten wie folgt: „Vereinigung der Kore mit dem Hades – Trauer und Suchen – heilige Hochzeit der trauernden und suchenden Göttin – Finden“. – Nilsson lehnt die Möglichkeit einer hl. Hochzeit in den eleusinischen Mysterien kategorisch ab (Begründungen I, S. 661 f.). Er nimmt aber auch an, daß die Trauer um Demeter und die Wiedervereinigung der Göttin mit ihrer Tochter „im Mittelpunkt der Gedanken des Mysten standen“ (I, S. 662), was vermutlich in den Riten zum Ausdruck kam.

3) Brimo ist „Demeter, Persephone und Hekate in einer Person“, Kerényi, a. a. O., S. 199. Kerényi wirft die Frage auf, wer die Gebärende sei und kommt zu dem Schluß, daß es Demeter ist. Das geborene Kind sei die „wiedergeborene Tochter“. Den Einwand, daß von einem Knaben und nicht von einer Kore die Rede ist, entkräftet Kerényi mit dem Argument: Brimo ist Mutter und Tochter „undifferenziert“. „Das Kind bleibt ebenfalls undifferenziert: nur das Geborene, nur die Frucht.“ „In der Identität von Mutter und Tochter erscheint die immer wieder Gebärende, die Mutter, in deren Gestalt und Schicksal der Myste eintrat, als dauerndes Wesen ...“ (200) Siehe dazu auch das Nachwort von Kerényi (a. a. O. S. 242 ff.): ‘Über das Wunder von Eleusis’ (zur Identität von Demeter und Kore). Auch Frazer, Der Goldene Zweig, S. 579, nimmt die Identität von Demeter und Persephone an, und zwar so, daß Mutter und Tochter „das Korn in seiner doppelten Gestalt als Saatkorn vom vergangenen und als reife Ähren von diesem Jahre personifizierten ...“ Nach O. Kern (PW XVI, Sp. 1244 f.) ist der Geborene der Plutosknabe. Auch Kern hebt das „innige Verhältnis“ von Demeter und Kore hervor (ebenda 1246).

4) Siehe Prümm, Rel. der Griechen, S. 135 und den Hippolyt-Text oben.

5) So Dieterich, eine Mithrasliturgie, S. 138. – Auch Latte interpretiert diese Worte „auf die in Eleusis ursprünglich ganz konkret gefaßte Gotteskindschaft der Mysten“ (RGL^2, 5, S. 79 f. Anm. 185). Kern lehnt die Deutung des Rufes auf die Wiedergeburt des Mysten ab (Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, S. 11), ebenso Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 91.

6) Hippolyt, Ref. V, 8, 41 (Wendland 96, 20, 21).

Bezeichnend ist auch die Deutung des Spruches in der Naassenerpredigt im Anschluß an die Wiedergabe des Ausrufes. Hippolyt schreibt: „Die Erhabene ist die pneumatische, himmlische Geburt oben; stark ist, wer so geboren wird [1].“ Es geht also eindeutig um die Wiedergeburt des *Gnostikers*.

Dey will lediglich den Spruch für eleusinisch halten, nicht jedoch die mit ihm verbundene Deutung. Er meint, daß dieser nicht auf den Mysten, sondern auf den „Göttermythus“ zu beziehen sei, „der in der Hierogamie der Mysterien erneuert und symbolisch dargestellt zu denken ist“[2].

Natürlich ist die Heranziehung des eleusinischen Hierophantenrufes für die *gnostische* Interpretation noch keine Garantie dafür, daß er in Eleusis auf die Wiedergeburt des Mysten bezogen wurde. Aber einen falschen Bezug sollte man Hippolyt, dem die eleusinischen Mysterien der Spätzeit besser bekannt waren als uns, erst dann unterstellen, wenn dafür stichhaltige Gründe vorliegen. Das ist aber nicht der Fall. Deshalb darf unter Berufung auf den Hierophantenruf und das eleusinische Synthema angenommen werden, daß die Mysterien zu Eleusis eine Wiedergeburt des Mysten kannten.

Die Formulierung des Synthema läßt leider offen, worin die dritte Handlung im einzelnen bestand und welches Ziel sie hatte; so bleibt jede Deutung, solange nicht die Archäologie durch einen glücklichen Fund Gewißheit verschaffen kann, anfechtbar. Die nächstliegende Deutung scheint mir aber die der Wiedergeburt des Mysten zu sein. Sollte der Gedanke an eine Gotteskindschaft des Mysten nicht zutreffen, dann deuten die beiden ersten Handlungen, das Fasten und der Kykeon-Trunk, auf eine Identifikation des Mysten mit der Göttin hin [3]. Doch legt auch die Hippolyt-Stelle die Annahme einer Wiedergeburt des Mysten nahe.

An die Hierogamie der Kultmysterien erinnert eine Stelle am Anfang von *CH XIII*, wo der Gedanke geäußert wird, daß „die noetische Weisheit im Schweigen“ die Mutter, „der Wille Gottes“ der Vater und „das wahre Gute“ der Samen ist (XIII/1–2). Es handelt sich hier natürlich nur um eine Metapher [4]. Wahrscheinlich ist der Ritus der Entmannung der Gallen im Kybele-Attis-Kult auch als Hierogamie zu verstehen. Der Ritus wurde an den niederen Kultbeamten im Adyton der Göttin Kybele vollzogen [5] und galt als Weihehandlung. Justin bezeichnet ihn als Mysterium [6].

[1] Hippolyt, Ref., V, 8,41 (Wendland 96, 19–20).

[2] Dey, Palingenesia, S. 62.

[3] Ausgeführt von Kerényi a. a. O. S. 192f. Wichtig sind die von ihm als Beleg für eine Identifikation des Mysten mit der Göttin angeführten Münzen des Kaisers Gallienus (der Kaiser ist Galliena Augusta). Weitere Belege ebenda.

[4] Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 107, Anm. 15, und Ferguson in: Scott/Ferguson (IV), S. 387 zu 238. 22 und Anm. 1. Siehe auch Ascl. 21. Dazu Nock/Fest. II, S. 376f., Anm. 180. Zur Frage der 'Liebesvereinigung mit Gott' s. Reitzenstein, HMR, S. 245ff.

[5] Arnobius, Adv. nat. I, 41 (Hepding, Attis, S. 37) und Valerius Flaccus, Arg. VIII (Hepding, Attis, S. 22). Siehe Nilsson II, S. 645.

[6] Justin, Martyr. Apol. I, 27 (Hepding, Attis, S. 27). – Über den Sinn des Ritus schreibt Strathmann (RAC I, Sp. 895): „Es handelt sich hier nicht um einen blutigen Sühneritus

Wenn in den Sabazios-Mysterien eine Schlange durch den Schoß des Mysten gezogen wurde, so ist das wohl kein Adoptions-Ritus gewesen, sondern ebenfalls eine geschlechtliche Vereinigung (heilige Hochzeit) zwischen der Gottheit (= Schlange = Phallos) und dem Mysten, welcher gegenüber 'dem Gott durch den Schoß'[1]) weiblich ist. Die Frucht dieser Vereinigung ist das Göttliche im Mysten[2]).

Die zentrale Bedeutung der Epoptie in den eleusinischen Mysterien wurde schon hervorgehoben. Sie spielte aber auch in den anderen Mysterien-Religionen eine große Rolle. In Andania z. B. war der Höhepunkt die Mysterienschau im Theater, und bei den Isis-Mysterien erlebte der Myste die Epoptie während der nächtlichen Zeremonien im Heiligtum. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang einige Stellen aus der sogenannten Mithras-Liturgie:

„... ich schreibe diese ersten überlieferten Mysterien, allein aber für mein Kind Unsterblichkeit (*ἀθανασία*), einen Mysten, ... auf daß ich allein, ein Adler, den Himmel beschreite (*οὐρανὸν βαίνω*) und erschaue (*κατοπτεύω*) alles."

„... Wenn es euch denn gefallen hat, mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit (*τῇ ἀθανάτῳ γενέσει*), mich, der ich gehalten werde durch meine gegebene Natur, auf daß ich ... schauen möge (*ἐποπτεύσω*) den unsterblichen Urgrund ... auf daß ich durch Geist wiedergeboren werde (*μεταγεννηθῶ*) ... denn erschauen soll ich heute mit den unsterblichen Augen, ..."

„Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe, so daß du glaubst mitten in der Luftregion zu sein ... lauter Unsterbliches wirst du schauen, ... sehen wirst du aber, wie die Götter dich ins Auge fassen und gegen dich heranrücken. Du lege sogleich den Zeigefinger auf den Mund und sprich: 'Schweigen! Schweigen! Schweigen!', das Zeichen (Symbolon) des lebendigen unvergänglichen Gottes, 'schütze mich, Schweigen!'"[3])

Die Vorstellung des Schauens auf dem Höhepunkt des Mysteriums findet sich auch in CH XIII, und zwar einmal in XIII/3:

„Ich sehe in mir selbst eine 'immaterielle Vision', entstanden durch Gottes Barmherzigkeit, und ich bin aus mir selbst in einen unsterblichen Körper gegangen, und ich bin jetzt nicht mehr derselbe, der ich vorher war, sondern bin erzeugt im 'Nus'."

Es handelt sich um Hermes' eigene Wiedergeburt. Wie in den Mysterien-Religionen hängen auch hier Mysterienschau und Vergottung eng zusammen.

Auch nicht darum, die völlige Hingabe an die Göttin zu bestätigen. Auch nicht um radikalste Askese. Auch nicht um ein Lösegeld, etwa um Ablösung eines ehemaligen Menschenopfers ... Die Selbstverstümmelung ist ein kultischer Zeugungsakt ..." (Zur Sicherstellung des neuen Lebens) – also ein hieros gamos.

1) *ὁ διὰ κόλπου θεός*: Clem. Alex., Protr. II, 16 (Stählin I, 13, 19). Vgl. Firm. Mat., De err. 10; Arnob., Adv. nat. V, 21.

2) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 123f.

3) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1923. (2, 2–8; 4, 6–19; 6, 4–22. Übers.: 3, 2–7; 5, 5–16; 7, 3–26). – Diese bringt nur die ursprüngliche Liturgie ohne die „Zusätze der Zauberer" (ebd., S. 3). – Zur Beurteilung der 'Liturgie' s. u. S. 34, Anm. 1.

Die andere Stelle ist XIII/13:

„Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus“ (= Pneuma), sagt Tat, und Hermes antwortet: „Das ist genau die Wiedergeburt, mein Kind: nicht mehr Vorstellungen zu bilden unter der Gestalt des Körpers in drei Dimensionen ...“

Schließlich könnte man noch XIII/15 anführen, wo Hermes sagt: „Denn er (d. h. Poimandres) wußte, daß ich durch mich selbst in der Lage sein werde, alles zu begreifen und zu hören, was ich möchte und alles zu sehen ...“ [1])

Bevor wir nach dem Telos der Dionysos-Mysterien fragen, ist der ‘öffentliche’ Dionysos-Kult zu erwähnen, von dem die ‘Bakchen’ des Euripides eine plastische Vorstellung vermitteln [2]). Danach war auch der offizielle, staatlich beaufsichtigte Kult orgiastisch [3]) und wurde vor allem von Frauen ausgeübt [4]), den Mänaden, die nachts im Zustande der Ekstase die Bergwälder solange durchstreiften, bis sie ein Opfertier, d. h. die sich in der Gestalt eines Tieres (Stier, Bock) offenbarende Gottheit, fanden. Indem sie das Opfertier zerrissen und sein Fleisch in rohem Zustand aufaßen, glaubten sie den Gott und seine Kräfte in sich aufzunehmen [5]). Durch die Omophagie erlangten sie ihre Vergottung. Die Felle der Opfertiere waren sehr begehrt, da sie von den Gläubigen übergezogen wurden – zum Zeichen ihrer Vereinigung mit dem Gott [6]).

Das Aufgehen in der Gottheit ist auch das Telos der Dionysos-Mysterien [7]). Der Myste verliert sich selbst in der Ekstase, erlebt seine Ver-

[1]) Siehe Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 70.

[2]) Ausgewählte Tragödien des Euripides, 1. Bd. „Die Bakchen“, 3. Aufl. Berlin 1891, erklärt von F. Bruhn = Sammlung griech. und lat. Schriftsteller mit deutschen Anmerkungen, hrsg. von Haupt und Sauppe. – Übersetzung: Euripides: Die Bakchen = Griechische Tragödien XIII, übersetzt von U. von Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1923.

[3]) Vgl. Nilsson I, S. 568ff.: „Der orgiastische Kult“.

[4]) Es nahmen aber auch Männer daran teil (Nilsson I, S. 575).

[5]) Über den Zusammenhang dieses Ritus mit Dionysos als Vegetationsgott s. Nilsson I, S. 576f., bes. Anm. 1 (Lit). Leipoldt, Dionysos, S. 39: „Der Gott wird genossen und der Genießende dadurch vergottet.“ Vgl. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 569 ff. – Von Dionysos heißt es in den Bacchantinnen des Euripides V. 140ff.: „Der Herr, der uns führet, der Bakchos, Eu Hoi, ... Das heilige Kleid der Geweihten, das Rehfell deckt seine Schulter. Beim Sturm durch den lydischen und phrygischen Wald erhascht er ein Böcklein, um blutige Gier am zuckenden Fleische zu letzen.“ Belege für die Omophagie der Dionysos-Anhänger bei Leipoldt, Dionysos, S. 39. Siehe auch Cumont, Or. Rel., S. 316f., Anm. 26 und Turchi No. 11ff.

[6]) Vgl. Nilsson, I, S. 577 (Identifikation mit dem Kultgott).

[7]) Auf den Synkretismus der Dionysos-Mysterien kann hier nicht eingegangen werden. Darüber im allgemeinen und im besonderen hinsichtlich der Orphik s. Nilsson II, S. 244ff. Wlosok, Laktanz, S. 162, Anm. 59; Cumont, Or. Rel. S. 192ff.; Kern in: PW V, 1042ff. („Der Dionysos der Mysterien gehört den Orphikern an ...“ (1042). „Es ist kein Grund vorhanden, alle dionysischen Mysterien für orphisch zu halten“ (1043). – Einfluß der Orphik auf die Dionysos-Mysterien bestätigt auch Leipoldt, Dionysos, S. 21. – Der Annahme orientalischen Einflusses in den Dionysos-Mysterien durch Cumont, Or. Rel., S. 192ff., hat Nilsson II, S. 360, entschieden widersprochen. Er bezeichnet sie als „rein

einigung mit dem Kultgott und somit seine Vergottung schon in diesem Leben [1]). So kann er dessen Schutz und Hilfe im Leben, im Tode und in der Ewigkeit gewiß sein. Der Myste trägt daher den Namen seines Gottes: Bakchos [2]) bzw. Bakche, und am Bild des Verstorbenen wird deutlich gemacht, daß er Dionysos ist – wie Apuleius berichtet: „. . . die Bildnisse des Verstorbenen, die sie (die Witwe) nach dem Habitus des Gottes Liber (= Bacchus) hatte schaffen lassen, behandelte sie in ständigem Dienst mit göttlichen Ehren . . .“ [3])

Daß die Dionysos-Mysten eine Unsterblichkeitshoffnung hatten, bezeugt u. a. Plutarch, der von ‘mystischen Symbolen der Dionysos-Mysterien’ spricht, welche die Teilnehmer der Mysterien des Glaubens an ihre Unsterblichkeit versichern [4]).

An dieser Stelle ist näher auf die Rolle der Ekstase in den Mysterien einzugehen. Wir erinnern uns, daß bei der einleitenden Darstellung des Wiedergeburtsmysteriums in CH XIII Passagen mit ekstatischem Tenor auftauchten, so z. B. der Abschnitt XIII/3, der eine Vision des Hermes Trismegistos enthält: Hermes schildert als Mystagoge seine eigene Wiedergeburt bzw. Vergottung in der Weise, daß Tat in den Zustand der Ekstase geraten soll und auch gerät. Denn in XIII/4 lesen wir Tats Ausruf: „Du hast mich in nicht geringe Raserei und Verwirrung des Geistes getrieben, mein Vater, ich sehe mich jetzt selbst nicht mehr.“ Daraufhin wird Tat von Hermes aufgefordert, aus sich selbst herauszugehen. Es folgt ein kurzer Dialog zwischen Myste und Mystagoge, nach dem Tat sagt (XIII/5): „Jetzt, mein Vater, hast du mich in sprachlose Verwirrung versetzt.“

Ein weiteres Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn endet mit den Worten Tats: „Ich bin wahrhaftig nicht bei Sinnen, Vater!“ (XIII/6). In XIII/7 gibt Hermes seinem Sohn Tat genaue Anweisungen, wie er das Telos des Mysteriums erreichen kann: „Ziehe es in dich, und es wird kommen . . .“ (Text s. o. S. 10). Danach geschieht die Vergottung im Zustand der Ekstase. Der ekstatische Zustand, in dem sich Tat befindet, drückt sich in folgenden Sätzen aus: „Unerschütterlich geworden durch Gott, o Vater, stelle ich mir die Dinge vor, nicht durch die Sicht der Augen, sondern durch die spirituelle Energie, vermittelst (der) Kräfte. Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde, im Wasser, in der Luft; ich bin in Tieren, in Pflanzen, im

griechisch“ (360). Über den Einfluß des Orphizismus äußert sich Nilsson in der 2. Auflage vorsichtiger als in der ersten, rechnet aber weiterhin mit ihm. Vgl. II, 1. Aufl. S. 348 und II, 2. Aufl. S. 363 u. ö.

[1]) Dazu vgl. PW XVI, Sp. 1290 u. 1313 (Kern); Leipoldt, Die Mysterien, S. 13; Leipoldt, RGG³, Bd IV, Sp. 1233f.

[2]) Ein Name des Dionysos. So z. B. in der Inschrift der Agripinella u. ö.

[3]) Met. VIII/7 (Helm 224, 14–16). Apuleius, Metamorphosen oder Der Goldene Esel. Lateinisch und deutsch von R. Helm. = Schriften und Quellen der alten Welt, Bd 1. Berlin 1961.

[4]) Plutarch, Cons. ad uxorem p. 611 d. (Nilsson II, S. 366, Anm. 4). Über die Sarkophage: Leipoldt, Dionysos, S. 24 und Cumont, Or. Rel., S. 199f.

Leib, vorm Leib, nach dem Leib, – ich bin überall.“ (XIII/11) Das erinnert an die Isis-Mysterien bei Apuleius, wo der Myste das Gefühl hat, in den Elementen zu sein: „per omnia vectus elementa“ – Met. XI/23, 8[1]).

Ein Ausdruck ekstatischer Kontemplation ist schließlich auch XIII/13: „Ich sehe das All und mich selbst im Nus.“

Diese Beispiele zeigen, daß das ekstatische Moment in CH XIII durchweg zum Zuge kommt[2]). Zwar handelt es sich nur um ‘literarische Mysterien’[3]), aber gleichwohl ist das hermetische Wiedergeburtsmysterium ein echtes Mysterium, das der Leser wirklich erleben soll. Es ist daher so angelegt, daß es auf den lesenden Mysten die gleiche Wirkung ausübt wie die Kultmysterien. In diesen wird der Myste auf das Erlebnis seiner Vergottung regelrecht psychisch zugerüstet, d. h. er gerät durch bewußte oder unbewußte Erzeugung und Steigerung eines bestimmten Hochgefühls allmählich in einen ekstatischen Zustand. Das trifft lediglich für die eleusinischen Mysterien nicht ganz zu, wenngleich auch hier die in der Epoptie aufkommende und durch Lichteffekte[4]) verstärkte Hochstimmung des Mysten als ein ekstatisches Vorstadium gewertet werden kann.

In den anderen Mysterien-Religionen dagegen ist die Ekstase[5]) ein integrierender Bestandteil des Kultes. Bekannt ist das orgiastische Treiben der Mysten des Kybele-Attis-Kultes, bei dem sich die Attis-Priester entmannten. Auch in den Mithras-Mysterien spielte die Ekstase eine wesentliche Rolle. Verschiedene psychologische Mittel, Lichteffekte in den Mithräen[6]), geheimnisvolle Symbole und der Rauschtrank, die anstrengende kniende Haltung bei den Gottesdiensten, dramatische Handlungen, kultische Gesänge, die Enthüllung des Kultbildes bei dem Geläut von Glöckchen[7]), Opfer und anderes mehr haben die Kultteilnehmer in Erregung versetzt und das Gefühl der Vereinigung mit der Gottheit in ihnen ausgelöst[8]).

1) (Helm 346, 2) Auch CH XI/20 kennt die ‘Durchschreitung der Elemente’. Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 119 und Reitzenstein, HMR, S. 222ff. und S. 204. Vgl. damit CH X/16.

2) Über mystische und kultische Ekstase s. Jonas II, S. 57ff., bes. S. 62–64.

3) Reitzenstein bezeichnet CH XIII (und anderes) als „literarische Mysterien“ (HMR, S. 64). Es soll sich aber „die heilige Handlung während des Lesens der Schrift im Innern des Lesers vollziehen“ (HMR, S. 243). Reitzenstein, HMR, S. 51f.: Im „strengen Sinne“ ist CH XIII kein Mysterium, es ist aber die „Beschreibung eines solchen. Der Verfasser, der die Rolle des Mystagogen spielt, . . . hofft, daß seine Darstellung . . . dieselbe Wirkung wie ein wirkliches Mysterium üben wird.“

4) Anschaulich dargestellt von O. Kern in: PW XVI, Sp. 1243–44.

5) Dazu s. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. Aufl. 1956, Register. Ferner Prümm, Rel. d. Griechen, S. 119f. und Nilsson I, S. 578: „Die ekstatische Religion ist Selbstzweck . . .; sie entspricht tiefen, oft unterdrückten Neigungen der Menschen, welche, wenn die Fesseln des Alltagslebens und der sozialen Sitten gesprengt werden, alle Hemmungen durchbrechen und sich wie ein Lauffeuer verbreiten.“

6) Cumont, T. et M. I, S. 62 und Cumont, Mithra, S. 150. Siehe auch Nilsson II, S. 682.

7) Cumont, Mithra, S. 153.

8) Cumont, Mithra, S. 149–51, schildert plastisch, wie die Mithras-Mysterien auf einen Neophyten gewirkt haben mögen. – „Das höchste und letzte Mysterium“ im Mithraskult

Besondere Beachtung verdient die Ekstase im Dionysos-Kult, auf den in diesem Zusammenhang nochmals einzugehen ist. Ein Gott der Ekstase war vor allem der thrakische Dionysos. Neben *ἔκστασις* heißt der Zustand des göttlichen Besessenseins auch *ἐνθουσιασμός*; *ἔνθεος* ist derjenige, der Gott in sich hat[1]). Sinn und Zweck der Ekstase ist auch hier die Zubereitung des Mysten für das Erlebnis der Einswerdung mit dem Kultgott. Wie Dionysos die Frauen in wilde Raserei versetzt, zeigen die Töchter des Minyas, die sich dem dionysischen, orgiastischen Treiben entziehen wollten, jedoch am Webstuhl vom Wahnsinn erfaßt wurden und sich den anderen Mänaden anschlossen[2]). Die ekstatische Verzückung und die enthusiastische Raserei begegneten uns schon bei den 'Bacchantinnen' des Euripides, die sich wie Besessene aufführen, sich auf eine Rinderherde stürzen, einen Teil der Tiere überwältigen und zerreißen[3]). Von ihrem Gott Dionysos besessen, gebärden sie sich wie dieser selbst.

„Gleich geht ganz Theben zum Tanze,
der Bakchos führt sein Gefolge
hinauf ins Gebirg, ins Gebirge.
Da warten seiner die Frauen.
Vom Webstuhl weg, von der Kunkel
berief sie der schwärmende Herr[4])."

W. F. Otto bemerkt dazu: „Dionysos ist der rasende Gott. Um seinetwillen rasen die Mänaden[5])." Wenn die Ekstase ein integrierender Bestandteil des Dionysos-Kultes ist[6]), dann wird sie auch in den Mysterien eine exponierte Stellung eingenommen haben. Wo die Ekstase in der Öffentlichkeit auf Ablehnung stieß[7]), boten sich die Mysterien ja geradezu als Zufluchtsort für die Dionysos-Enthusiasten an.

Von einer kultischen, anscheinend geheimen Begehung aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr., in der es ekstatisch zuging, berichtet Livius[8]).

sieht Hopfner (PW XVI, Sp. 1346) im „Flug der Seele von der Erde durch die Sternenregion hindurch bis in die intelligible Sphäre des Schöpfers." Eingehende Erörterung Sp. 1344–46.

1) Siehe Nilsson I, S. 577; Rohde, Psyche II, S. 20.

2) Aelian, Varia Hist. III/42 (Übers. in: RGL^2/4, S. 48). Auch Ovid, Metam. IV, 391 ff.

3) Euripides, Bakchen, 722 ff.

4) Euripides, Bakchen, 114 ff. Übers. von Wilamowitz-M. Zur Heimat des Namens 'Bakchos' s. RAC I, 1147–50 (D. Detschew).

5) W. F. Otto, Dionysos, S. 124. Siehe ebd. auch den Abschnitt 'Lärm und Stille' (S. 85 ff.); ferner die Abschnitte 9 'Der finstere Wahnsinn' (S. 94 ff.), 10 über moderne Theorien zur Erklärung der dionysischen Raserei (S. 110 ff.) sowie 11 'Der wahnsinnige Gott' (S. 121 ff.). – Zur Ekstase im Dionysos-Kult s. auch Rohde, Psyche II, S. 8 ff.

6) Allerdings nicht bei allen Gelegenheiten. Siehe dazu Anrich, Mysterienwesen, S. 14.

7) Der wilde Orgiasmus wurde dadurch unter Kontrolle gebracht, daß man den Dionysos-Kult in den öffentlichen, staatlich beaufsichtigten Kult aufnahm.

8) Livius XXXIX/13, 12: „viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari, matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim demissasque in aquam faces, quia vivum sulphur cum calce insit, integra

Der Bericht läßt bei einiger Phantasie ahnen, welches orgiastische Treiben da in der Nacht vor sich ging: Lärm und Tanz, als Mänaden gekleidete Frauen mit aufgelösten Haaren, wildes Gebaren selbst der Männer, die im Zustande der Ekstase weissagen. „Viros, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari ..." Man vergleiche damit Euripides: 'Die Bakchen', V. 300f. „Wenn die Seele den Gott ganz in sich aufgenommen hat, kann sie aus der Verzückung prophezein" (Wilamowitz). Hier bei Livius tanzen Männer und Frauen in den Gewändern des Thiasos, der Begleitung des Gottes Dionysos, und werden in der Ekstase zu dem, den sie zunächst nur darstellen.

Wenn wir uns nunmehr wieder der Wiedergeburts- und Vergottungsvorstellung zuwenden, muß auch der *Orphizismus* genannt werden. Die durch die orphischen Theologien bekannten Lehren enthalten die Vorstellung, daß der Mensch auf Grund seiner Entstehung zugleich titanisch und dionysisch sei. Der titanische Teil des Menschen ist sein Leib, der dionysische die Seele. Sie aus dem Gefängnis des Leibes zu befreien, ist das Ziel des orphischen Lebens (Askese, Reinigung), dessen Erreichung die Mysterien[1]) dienen. Den Geläuterten erwartet ein seliges Jenseits, der nicht Geläuterte kommt in die Hölle. Aufschlußreich sind die aus Unteritalien, Kreta und Rom stammenden *orphischen Totenpässe.* Ihre Aufgabe war es, der Seele die Orientierung im Jenseits zu ermöglichen, und sie enthalten Losungsworte zum Passieren der Jenseitswächter. Dazu zwei Beispiele: „Du wirst eine andere (Quelle) finden, erfrischendes Wasser, dem See Mnemosyne entströmend; doch befinden sich Wächter davor. Sprich: Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, aber ich bin himmlischen Ursprungs ..."[2]) Bei dem erwähnten göttlichen Quellwasser ist wohl an einen Unsterblichkeitstrank zu denken[3]). Das Goldblättchen aus Thurioi enthält Worte an die 'Göttin des Hades', um sie günstig zu stimmen: „Glücklicher und selig zu Preisender, Gott wirst du sein an Stelle eines Menschen". Der formelhafte Schluß lautet: „Als Böckchen bin ich in die Milch gefallen[4])." Das ist offensichtlich ein Mysteriensymbol. De Jong hat

flamma efferre. 13, 13: raptos a diis homines dici, quos machinae illigatos ex conspectu in abditos specus abripiant; ..." (Weissenborn/Müller 25, 18–26, 3). T. Livi. Ab urbe condita libri. Wilhelm Weissenborn, neu bearb. von H. J. Müller, Bd 9, Heft 1, 3. Aufl. Buch 39–40 = Sammlung griech. und lat. Schriftsteller (hrsg. von Haupt und Sauppe) Berlin 1909. – Nilsson nennt die Livius-Novelle „einen romantisch ausstaffierten Bericht", in dem „jede Spur ihres (d. h. der Orgien – Tr.) wirklichen Inhalts verwischt" sei (II, S. 246). Siehe ebd. auch Anm. 7. Im Verlaufe dieses Kapitels wird deutlich werden, daß diese Beurteilung zu skeptisch ist.

1) Zu den von Orpheus gestifteten Weihen s. Rohde, Psyche II, S. 103f., Anm. 1, auch S. 106, Anm. 1, und O. Kern in: PW XVI, Sp. 1279.

2) Aus Petelia. Umwelt III, No. 78.

3) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 172.

4) Umwelt III, No. 77. Nilsson übers. in: RGL²/4, No. 106, 2: „Glücklich bist du und selig und wirst aus dem Menschen zum Gotte."

darauf aufmerksam gemacht, daß Böckchen ein Beiname des Dionysos ist, mit dem der Myste identifiziert wurde[1]).

Der Vergottungs-Gedanke fehlt also auch in den orphischen Mysterien nicht, und die Annahme einer Wiedergeburtsvorstellung legt das zitierte Synthema nahe[2]).

Ein Losungswort ist möglicherweise auch im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum enthalten, nämlich die formelhafte Wendung am Anfang des 3. Abschnittes: „Ich bin wie ein fremder Sohn im Geschlecht meines Vaters geboren." Scott, der 'Sohn' streicht, übersetzt die Sentenz als Fragesatz: „Am I an alien to my father's race?"[3])

Von den 'orientalischen' Mysterien-Religionen sind an erster Stelle die Isis-Osiris-Mysterien zu nennen. Von *Osiris-Mysterien* im eigentlichen Sinne ist wenig bekannt[4]). Ihre Existenz ist aber durch die Metamorphosen

1) De Jong, Das antike Mysterienwesen ..., 2. Aufl. Leiden 1919, S. 92f.; Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 171, vermutet, daß mit ἔριφοι die höchste Mystenklasse bezeichnet wurde, die zur „Weihe der Unsterblichkeit zugelassen waren." Er denkt hierbei an eine „Milchtaufe" zur Wiedergeburt — „die Milch ist natürlich darum gewählt, weil der zu Gott Gewordene ... das „Zicklein" eben „neugeboren im sakralen Sinne ist" (S. 171).

2) Zur Wiedergeburt in der Orphik s. auch Rohde, Psyche II, S. 458, 2.

3) Scott I, 240, 9–10. Übers. 241, 10–11. Vgl. Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 20. — Moorsel, The mysteries, S. 42f., vermutet *Spuren von Losungen* außerdem in *CH I/30:* „Hier bin ich also, erfüllt vom göttlichen Hauch der Wahrheit" (Übers. mit Festugière) — wörtlich: „Ich bin gekommen ..." Scott: „ ...; whereby, becoming God-inspired, I attained to the abode of Truth." (I, S. 131). Bei Nock/Fest. I, S. 27, Anm. 78, wird diese Stelle mit Iren. I, 21, 5 verglichen: „Ein Sohn bin ich ... ich bin gekommen, alles zu sehen — das Fremde und das Eigene" (Harvey I, 187, 1–3). [Die Fortsetzung von „Ein Sohn bin ich ..." kann, abweichend vom Irenäus-Text und mit der ersten Jakobusapokalypse, nur sein: „ ..., der vom Praeexistenten ist". Vgl. dazu Stelle und Kontext in: Die erste Apokalypse des Jakobus 33, 23–24 (S. 43 bei: A. Böhlig/P. Labib, Kopt.-gnost. Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Kopt. Museum zu Alt-Kairo. Wiss. Zeitschrift der M.-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband 1963.) Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. K. M. Fischer/Berlin.] Ferner zieht Moorsel *CH I/18* (gg. Ende) an: „Und wer den Nus hat, erkenne sich selbst wieder (Gnosis!) als unsterblich!" Vgl. das Wort der Markosier: „Ich kenne mich selbst und ich weiß, woher ich bin" — Iren. I, 21, 5 (Harvey I, 187, 10–11). Nock/Fest. I, S. 23, Anm. 47: „mot de passe prononcé par le pneumatique après la mort quand il se présente devant les puissances célestes" mit Hinweis auf die orphischen Tafeln. Moorsel, a. a. O. S. 40f., versucht noch, bei der Nennung des göttlichen Namens magische Spuren zu entdecken — jedoch ohne Erfolg. Er führt weiter an: *CH XI/20* „ ... erhebe dich über alle Zeit, werde Aion" und das Vorhergehende. Der empirische Hintergrund ist „le recette d'immortalité (*ἀπαθανατισμός*)" des Pariser Zauberpapyrus (Nock/Fest. I, S. 164, Anm. 58). Festugière hat das (Révélation IV) ausführlich besprochen. Die Hermetiker haben aber dieses „werde Aion!" wohl kaum magisch verstanden (s. Festugière, Révélation IV, S. 199). — In den hermetischen Schriften kommt die Magie nicht zum Zuge, was bei dem z. T. hohen Grad der Spiritualisierung nicht verwundert. Moorsel, a. a. O., S. 40f., spricht sogar von einem a-magischen Charakter des Hermetismus. An manchen Stellen schimmert der magische Hintergrund zwar noch durch, aufs Ganze gesehen wurde jedoch die Magie von der Gnosis absorbiert (vgl. Moorsel, The mysteries, S. 43. Ebd. weitere Überlegungen zu diesem Thema).

4) Vgl. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 102ff.

des Apuleius (XI/27) bezeugt. Dort fordert man von Lucius eine zweite Weihe. „Nur mit den Weihen der Göttin sei ich versehen, aber durch die Weihen des großen Gottes und hohen Göttervaters, des unbesiegten Osiris, sei ich noch nicht erleuchtet [1].“

Wir wüßten besser Bescheid über die Osiris-Mysterien, wenn Nilssons Annahme stimmte, daß die bekannte Stelle bei Firmicus Maternus, De err. rel. 22, 1 f., auf Osiris zu beziehen sei[2]. Dazu bemerkt Nilsson: „Die Zerstückelung und Wiederzusammensetzung paßt für Osiris, für Attis dagegen gar nicht.“ Gleich darauf muß Nilsson freilich zugeben, daß „ein steinernes Bild des Osiris weder im ägyptischen Mythus noch im Kult erwähnt wird . . .“[3]) Ich beziehe die zitierte Stelle mit Hepding auf Attis[4].

Über die *Isis-Mysterien* sind wir besser unterrichtet: Im Hymnos von Kyme, 2. Jh. v. Chr., sagt Isis: „Ich lehrte die Menschen Weihungen (μυήσεις)[5].“ Auch für das erste vorchristliche Jahrhundert sind Isis-Mysterien bezeugt[6]. Die ausführlichste Quelle für die Isis-Mysterien in der Zeit der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. ist das XI. Kapitel der *Metamorphosen des Apuleius*[7]. Dort wird in XI/21 die ‘traditio’ als „freiwilliger Tod“ bezeichnet und als „eine aus Gnade gewährte Rettung“[8]. „Gewöhnlich pflege ja die allmächtige Göttin nach Ablauf der Lebenszeit die schon unmittelbar an der Schwelle des beendeten Daseins Stehenden, denen die großen Geheimnisse der Religion sicher anvertraut werden könnten, sich auszuwählen und die durch ihre Fürsorge gewissermaßen Wiedergeborenen (‘quodam modo renatos’) zum Lauf eines neuen Daseins wiederherzustellen.“ (‘ad novae reponere rursus salutis curricula’) XI/21[9]. Dazu sei Lucius jetzt ausersehen – XI/21. Was Lucius von der Weihe berichten darf, ohne das Schweigegelöbnis (XI/23) zu verletzen, erfährt man am Ende von XI/23: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen (‘accessi confinium mortis . . .’) und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt (‘per omnia

1) Helm 348, 31–32.
2) Nilsson II, S. 639. Ebenso Pokorný, Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin 1965, S. 98. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 105.
3) Nilsson II, S. 639.
4) Siehe die Ausführungen zu Attis und Kybele.
5) Pantheion, Religiöse Texte des Griechentums, hrsg. von H. Kleinknecht. Verkürzter Neudruck, 2. Aufl. Tübingen 1959, S. 37. Jetzt auch bei Jan Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretalogien, Uppsala 1968, S. 302. – Isis-Aretologien s. Nilsson II, S. 626 ff.
6) Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche, S. 31 und S. 341, Anm. 97.
7) Ausführliche Behandlung der Metamorphosen von Apuleius bei: Martin Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1917. Heidelberg 1917. (zitiert als: Dibelius, Die Isisweihe). – Willi Wittmann, Das Isisbuch des Apuleius, Stuttgart 1938. = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd 12. (zitiert als: Wittmann, Das Isisbuch). Ferner: Reitzenstein, HMR, S. 220 ff. = Beigabe V: „Der Bericht des Apuleius“. Dey, Palingenesia, S. 86 ff.: „Die Isisweihe bei Apuleius“.
8) Helm 342, 23–24.
9) Helm 342, 24–27. Übers. 343, 29–33. Das neue Dasein ist göttlicher Natur. Vgl. u. S. 27, Anm. 5.

vectus elementa remeavi') [1], um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Licht leuchten sehen, den Göttern droben und drunten bin ich von Angesicht zu Angesicht genaht und habe sie aus nächster Nähe angebetet [2]." Der Myste stirbt demnach freiwillig, um ein neues Sein zu erhalten, und das heißt: um *wiedergeboren* zu werden. Dieses Erlebnis widerfährt ihm möglicherweise in einem ekstatischen Zustand. Diese bekenntnisartigen Worte in XI/23 sind das Symbolon (resp. signum) der Isis-Mysterien, das die Mysten miteinander verband. Was sonst noch in der heiligen Nacht geschah, wird nicht berichtet. Es läßt sich also nur vermuten, wie die Epoptie im Inneren des Heiligtums vor sich ging [3]. Vielleicht erlebte der Myste das Schicksal der sterbenden und auferstehenden Gottheit nach [4]. Daß das Schicksal des Gottes nicht nur (wie in Ägypten) auf die Toten, sondern auch auf die Lebenden übertragen wurde, ist ja für die Mysterien kein fremder Gedanke [5]. Möglicherweise bestand das zentrale Mysterienerlebnis in einer 'Wanderung' – kultisch durchgeführt oder ekstatisch erlebt – wie Dey (mit Dibelius) annimmt, eine Wanderung, „bei der der Myste sich im Bereich des Göttlichen, in den Bezirken der Göttin fühlt" [6]) und – so

[1]) Siehe Reitzenstein, HMR, S. 21 („Himmelfahrt"). Kritik an Reitzenstein: Nilsson II, S. 634f. (Gegen iranischen Einfluß – für griechische Herkunft der Vorstellung. – Zusammenhang mit „Himmelfahrt der Seele" auch von Nilsson angenommen).

[2]) Helm 346, 1–4. Übers. 347, 1–6. Zur Mysterienformel s. Wittmann, Das Isisbuch, S. 112f. Vergleich mit der eleusinischen Formel, ebenda, S. 113. Als „Hauptmomente des Mysteriums" nennt er: Tod und Auferstehung, Fahrt durch die Elemente, Hereinbrechen des Lichts in die Finsternis, Gottesschau (Epoptie!). Anbetung der Götter und Transsubstantiation (Metagenese, Metamorphose!) ebenda, S. 113. – Zu XI/23 s. Th. Hopfner in PW XVI, Sp. 1338ff. De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, 2. Aufl. 1919, behandelt die Formel Met. XI/23 auf den Seiten 248–431 unter vornehmlich spiritistischen und okkultistischen Aspekten. Er ist der Ansicht, daß „Magie das Wesentliche bei den Mysterien überhaupt war . . ." (S. 163).

[3]) Von der Freude über die Schau zeugt der Ruf: *εὑρήκαμεν συνχαίρομεν* = Firm. Mat., De err. 2, 9 (C. Halm 78, 17–18). Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 216.

[4]) Leipoldt, Die Mysterien, S. 24, schließt das aus den eleusinischen Mysterien. „Schon die alten Ägypter glaubten, daß das Schicksal dieses Gottes sich auf jeden Menschen übertragen lasse, sie bezeichnen ihre Toten als Osiris und unterbauen damit ihren Glauben an ein ewiges Leben." Vgl. dazu Nilsson II, S. 639. Tod, Wiederbelebung und Wiedergeburt des Osiris = Plutarch, De Iside et Os. 35. (Plutarch, Über Isis und Osiris. Text, Übersetzung und Kommentar von Th. Hopfner. Teil 1 und 2, Prag 1940–41. = Monographien des Archivs Orientálni Bd 9. Entspr. Stellen aus Kap. 35 = Hopfner, Bd II S. 19). Nach Plutarch, Kap. 20, scheint man auch an Tod und Auferstehung der Isis geglaubt zu haben. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 24. – Wittmann, Das Isisbuch, S. 113: „Die Hauptmomente des Mysteriums . . . sind Tod und Auferstehung . . ."

[5]) Wie das bei den Isis-Mysterien geschah, versucht Leipoldt, Die Mysterien, S. 24, zu rekonstruieren. – Met. XI/10 wird die aus Eleusis und den dionysischen Gemeinden bekannte Getreideschwinge erwähnt, XI/11 der heilige Korb (mit den 'geheimen Kultgegenständen' – 'cista secretorum capax penitus celans operta magnificiae religionis'); s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 57–59 – Erklärung S. XI.

[6]) Dey, Palingenesia, S. 92. – „Sinn der Mysterien ist also Befreiung von der Macht des Schicksals . . ." (ebd., S. 95). Ebenso: Dibelius, Die Isisweihe, S. 28. Dey schreibt weiter

Dibelius – „der kosmischen Allherrscherin Isis ähnlich" werdend, „vergottet" wird [1]).

Am Morgen nach der nächtlichen Weihe tritt der Myste vor die Öffentlichkeit, „durch zwölffache Stola geheiligt" [2]) und bekränzt mit einem „schimmernden Palmenkranz, bei dem die Blätter nach Art von Strahlen hervorragten" [3]). In der Rechten hält er eine Fackel. Er feiert seinen 'Geburtstag als Eingeweihter' (Helm) ('natalis sacrorum') und wird der Gemeinde vorgeführt, „ausgeschmückt der Sonne gleich und wie ein Standbild aufgestellt" [4]). Der Eingeweihte wird somit als (Sonnen-)Gott dargestellt ('ad instar Solis exornato') und von den Gläubigen (doch wohl als dieser) verehrt und angebetet. Demnach ist das Telos der ganzen Einweihung die Vergottung des Mysten, und als Gott ist er unsterblich [5]). Die zweite Einweihung des Mysten Lucius in die Mysterien des Osiris, des sterbenden

(S. 96): „Eine Vereinigung mit Isis scheint dem Mysten nicht zuteil zu werden ..." Dagegen Dibelius, a. a. O., S. 27: Eine Vereinigung mit Isis ist in dem geschilderten Ritus anzunehmen.

1) Dibelius, Die Isisweihe, S. 23. – Dibelius stellt sich die Etappen so vor: „Eingang ins Totenreich, Schau der dii inferni, glückliche Rückkehr verbunden mit einer Fahrt durch alle Elemente; Lichterscheinung und Schau der dii superi." (S. 6). – Die Sonnenschau ist Gottesschau. – Die Elemente sind als Gottheit „vorgestellt"! (Dibelius, ebd., S. 23).

2) Helm 346, 7–8. Reitzenstein, HMR, S. 226: „Das neue Gewand bedeutet ... eine neue Gestalt." – zu XI/24. Zu diesem 12. (oder 13.) Gewand der 'Olympica stola' (XI/24) s. Dey, Palingenesia, S. 88, Anm. 6.

3) Helm 346, 17. Übers. 347, 22–23. Nilsson II, S. 635: Der Kranz ist der Strahlenkranz des Sonnengottes. Siehe dazu auch Wittmann, Das Isisbuch, S. 116f.

4) Helm 346, 19–20. 18.

5) So auch Leipoldt, Die Mysterien, S. 24: „Der Erfolg der Weihe ist jedenfalls die Vergottung." Mit Hinweis auf Diodoros Sik. I, 25, 6: Isis als Erfinderin eines *ἀθανασίας φάρμακον* (S. 24, Anm. 58). Ebenso Prümm in: Franz König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, Sp. 391f. – Cumont, Or. Rel., S. 92: „Durch die Initiation wurde der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich." – Nilsson II, S. 634ff. dagegen hat der Meinung, daß die Isisweihe Unsterblichkeit verleihe, heftig widersprochen. Seine Interpretation von Met. XI/21 kann ich nicht teilen. Den „freiwilligen Tod" lediglich als „Absage an das alte Leben" und „das aus Gnade gewährte Heil" nur als „Aufnahme in den engeren Kreis der Isisverehrer" (S. 637) zu verstehen, wird der Intention des Textes nicht gerecht. Worin besteht dann eigentlich der Sinn und das Ziel der Mysterien? Und in welchen Mysterien kommt denn die Soteria bloß von der Aufnahme des Mysten in die Mysteriengemeinde?! Met. XI/24 wird von Nilsson nicht recht gewürdigt. Was soll denn die Darstellung des Lucius als Sonnengott sonst bedeuten, wenn nicht die Symbolisierung seiner Vergottung? Gewiß lassen die spärlichen Angaben des Apuleius über den Kern dieser Mysterien viele Fragen offen. Aber der Tenor im XI. Buch der Metamorphosen ist m. E. ein anderer als der von Nilsson angegebene.

Zum Verständnis des 'freiwilligen Todes' sei noch auf folgende Bemerkung Cumonts, Or. Rel., S. 91, hingewiesen: „Den alten Glaubensvorstellungen gemäß meinte man stets, die Unsterblichkeit durch eine Identifikation des Toten mit Osiris oder Serapis zu erlangen." Dazu paßt auch Met. XI/24. – Reitzenstein, HMR, S. 221, sieht den 'freiwilligen Tod' in dem ersten Reinigungsbad der Isis-Mysterien und erinnert daran, daß „der im Nil Ertränkte ... nach ägyptischem Glauben unsterblich" wird. – Der im Nil Ertrunkene

und auferstehenden Gottes, kann dies nur noch erhärten, wenn wir auch von diesen Mysterien leider nichts Näheres wissen.

wird vergottet. Der Nil=Osiris. Herodot II, 90. Belege: Vergottung des Antinoos, Günstling Kaiser Hadrians, bei Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 10 und S. IV. Vgl. dazu auch Leipoldt, Die Mysterien, S. 15. Die Abbildung zeigt Antinoos als Gott Dionysos (mit den Beigaben des Dionysos), vgl. Met. VIII/7. Osiris wurde oft mit Dionysos identifiziert. Zu Osiris s. auch u. S. 76f. Dey, Palingenesia, S. 97, hält „eine Vergottung des Mysten nicht für unbedingt erwiesen". Interessant ist sein Hinweis (S. 97, Anm. 29) auf Plutarch, De Iside et Os. 2, wo dieser sagt, daß Isis den hieros logos, also die heilige Lehre, den Eingeweihten der Vergottung übergibt. Bemerkenswert sind die Mysterientermini, so daß Deys Frage, ob Plutarch in den Isismysterien „eine Lehre von der Vergottung gefunden" haben könnte, die er umdeutet („Streben nach Wahrheit" und Erkenntnis – ist „ein Streben nach Göttlichkeit" – Kap. 2, Anfang) möglicherweise positiv zu beantworten ist. Hinsichtlich des Auftretens des Lucius nach der Weihe, „ad instar Solis" geschmückt, bezweifelt Dey, ebd., S. 97, ob man hieraus eine Identifizierung mit Osiris schließen kann, weil dieser sonst nicht erwähnt ist. Allerdings schreibt Dey, ebd., S. 97: „Osiris ist der Sonnengott." Vgl. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 122. – Eine Parallele zur „Darstellung des Vergotteten", und zwar „als Standbild eines Lichtgottes", bringt Reitzenstein, HMR, S. 229. Auch: „wie ein Standbild aufgestellt" – Met. XI/24 – scheint auf die Vergottung hinzuweisen. Vgl. Dey, Palingenesia, S. 97.

Wittmann, Das Isisbuch, bespricht die 1. Weihe und ihre Wirkungen auf S. 117ff.: Vereinigung des Menschen „in mystischer Schau" „mit dem höchsten Gott" (S. 117) um Mitternacht, er „tritt am Morgen ... selbst als der junge, neugeborene und wiedererstandene Sonnengott aus dem Totenreich." „Bei der Tempelöffnung, ..., erscheint der Myste dem Volk als *θεὸς ἐπιφανής* ..." (S. 118). Zum heiligen Gewand: „Es ist die Verwandlung zur *ἀθανασία* in der *ἕνωσις*." (S. 118). „Am Morgen erhebt sich der Gott strahlend am Himmel und der gottgewordene Myste repräsentiert den Erschienenen im Tempel." (S. 118). Wittmann betont die Anlehnung des Apuleius an das Ägyptische sehr stark. Vgl. dazu Th. Hopfner in: PW XVI/Sp 1340: „All das (Gewand, Fackel, Kranz usw.- Tr.) sollte den Geweihten als Gott der Sonne (d h. der wiedergeborenen, aus der Totenwelt aufgehenden Morgensonne) vorstellen" mit Hinweis auf Osiris.

Noch ein Wort zur Palingenesia. Reitzenstein vermerkt: die Palingenese sei der „Inhalt" der Isis-Mysterien (Poimandras, S. 215, nebst Anm. 2 auf S. 215f.). Zur Bedeutung des Terminus renasci s. Dey, Palingenesia, S. 98 (= übertragene Bedeutungen). Renatus taucht außer in XI/21 auch in XI/16 auf. Dem Kontext nach ist hier die Entzauberung des Lucius gemeint: er ist wieder Mensch geworden. Im gleichen Sinne ist renatus XI/14 gebraucht – 'renata linqua'. – Zu Met. XI/21: Nach Dey, Palingenesia, S. 99, bezeichnet hier „renatus einen neuen Lebensanfang oder eine Verlängerung des Lebens ..." Die Verleihung eines neuen Lebens, das durch den Tod und von der Heimarmene nicht bedroht wird, ist aber eine Wiedergeburt. Wagner dagegen lehnt es ab, Met. XI/21 als 'mystische Wiedergeburt' zu verstehen (Rel.-gesch. Problem, S. 121; s. ebd. den ganzen Abschnitt zur Isisweihe, S. 107–123), und auch Dey, Palingenesia, S. 99, behauptet, es sei keine „mystische Wiedergeburt, durch die der Myste in eine innige Lebens- und Wesensgemeinschaft mit der Gottheit tritt, ...", aber von Met. XI/24 her scheint mir gerade dies der Fall zu sein. Möglicherweise wird das gestützt durch XI/25: Nach dem Gebet „umarmte ich den Priester Mithras, nunmehr mein *Vater*." – 'meum iam parentem.' Reitzenstein, Poimandres, S. 216, Anm., interpretiert ihn als Erzeuger (Vermittler) der Wiedergeburt. Vgl. Corp. Herm. XIII/4. Dey, Palingenesia, S. 100, hält aber auch das für „sehr unsicher".

Nach Abwägung der verschiedenen Interpretationen von Met. XI glauben wir an unserem Verständnis festhalten zu müssen.

Das Problem des Todes und der Auferstehung des Kultgottes besteht auch für die *Attis-Religion* und ist in dieser wie überhaupt von besonderem Interesse, weil das Schicksal des Kultgottes auf die Gläubigen übertragen wurde. Firmicus Maternus berichtet:

„In irgendeiner Nacht wird das Bildnis (des Attis) rücklings auf eine Bahre gelegt und unter Wehklagen, verteilt auf die Zahl (der Anwesenden), laut betrauert. Wenn sie dann genug haben an dem eingebildeten Wehklagen, wird ein Licht hereingebracht. Alsdann wird von einem Priester der Hals aller, die weinten, gesalbt. Nach dieser Salbung flüstert der Priester im schleppenden Gemurmel das folgende: Seid unbesorgt, Mysten, da der Gott gerettet ist. Denn es wird (auch) uns nach der Mühsal Soteria zuteil werden[1]."

Diese Stelle ist m. E. auf die Auferstehung des Attis zu beziehen[2]. Kurz darauf schildert Firmicus Maternus diesen Ritus:

„Du begräbst ein Götzenbild, beklagst ein Götzenbild, trägst ein Götzenbild aus dem Begräbnis und freust dich, Unglücklicher, wenn du dies getan hast. Du befreist deinen Gott, du setzt die daliegenden Glieder von Stein zusammen, du richtest den empfindungslosen Stein zurecht[3]."

Das Bild, das Symbol des Gottes, wird danach zuerst begraben, um dann wieder 'belebt' zu werden, was sollte damit anderes gemeint sein als Tod und 'Auferstehung' des Kultgottes, dessen Schicksal den Gläubigen – vielleicht durch Salbung – zuteil wird[4]. Anschließend heißt es bei Firmicus Maternus:

„Tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui uelit esse participem, sic moriaris ut moritur, sic uiuas ut uiuit[5]."

Im Zusammenhang mit dem Symbolon des Attis-Kultes steht bei Firmicus Maternus dieser Satz: „in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'de tympano manducavi . . .'" etc.[6]

Trotz all dieser Stellen, die auf Tod und Auferstehung des Attis und der Attis-Mysten bezogen werden können, schreibt Nilsson: „Attis war gestorben und blieb tot; er war kein Vorbild für die Wiederauferstehung des

[1]) Firm. Mat., De err. 22, 1 (C. Halm 111, 29–112, 4).

[2]) Vgl. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, Leipzig/Erlangen 1923, S. 38f. Hepding bezieht diese Stelle (mit Vorbehalt) auf Attis (S. 167. Beachte bes. Anm. 2). Über den Gebrauch des Spruches in den Attis-Mysterien s. Hepding, Attis, S. 197. – Pokorný, Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin 1965, S. 97, Nilsson II, S. 638f., Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 105, u. a. beziehen Firm. Mat. 22, 1 auf Osiris.

[3]) Firm. Mat., De err. 22, 3 (C. Halm 112, 12–14).

[4]) S. o. Firm. Mat. 22, 1, und Leipoldt, Die Mysterien, S. 27.

[5]) Firm. Mat., De err. 22, 3 (C. Halm 112, 14–16).

[6]) Firm. Mat., De err. 18, 1 (C. Halm 102, 16ff.) Halm hat statt moriturus: introiturus. Lobeck I, S. 24: oraturus. Zur Beseitigung des 'moriturus' durch Konjektur, die er allerdings auch ablehnt, s. Nilsson II, S. 649, Anm. 1. Dort auch die möglichen Interpretationen. Hepding entscheidet sich für 'moriturus' (Attis, S. 195). S. auch Dey, Palingenesia, S. 82, bes. Anm. 64, u. Wagner, Rel.-gesch. Probl. S. 253f.

Menschen, seiner Mysten . . ."[1]) Aber Nilssons Argumente gegen die Auferstehung des Gottes Attis scheinen mir die positiven Zeugnisse nicht aus dem Felde zu schlagen[2]), vor allem nicht den Ablauf des Freudenfestes[3]) und auch nicht Firm. Mat., De err. 3, 1: 'quem paulo ante sepelierant revixisse iacterunt'[4]). Der Argumentation von Nilsson[5]), daß es keine Auferstehung gab, weil Sallust[6]) die Auferstehung des Attis beim Freudenfest nicht berichtet habe, kann ich nicht folgen.

Die Attis-Mysterien[7]) bestanden neben dem glänzenden öffentlichen Kult[8]) in der Kaiserzeit. Es ist aber nicht geklärt, wie sich beide zueinander verhielten. Hepding vermutet, daß die Mysterien „parallel mit den Begehungen des Märzfestes" stattfanden[9]).

Worin die höchste Weihe bestand, kann man nur ahnen, da die Quellen darüber nichts mitteilen. Sollte das Brautgemach, der *παστός*, mit dem Adyton, dem Kultraum für die höchste Weihe, identisch sein, dann würde sich das „Eingehen in das Brautgemach" bei Clemens Alexandrinus mit dem „admitti in interioribus partibus" bei Firmicus Maternus decken. Hepding hält das aber für „nicht wahrscheinlich"[10]) und schreibt: „Was nun dem Mysten bevorstand, war etwas ganz andres als eine selige Liebesgemeinschaft mit der Gottheit[11])." Völlige Klarheit ist in dieser Sache nicht zu gewinnen. Ich nehme an, daß mit Adyton und Brautgemach dasselbe gemeint ist, der Kern der Mysterien jedoch nicht in einer Liebesgemeinschaft bestand, sondern vermutlich in der Bluttaufe. Den möglichen Verlauf der unheimlichen und geheimnisvollen nächtlichen Zeremonie hat Hepding plastisch geschildert[12]).

Für den Attis-Kult ist das *Taurobolium bzw. Criobolium*, das Stier- oder Widderopfer, gut bezeugt[13]). Die Frage, wann das Taurobolium im Attis-

[1]) Nilsson II, S. 650. Näheres dazu ebd., S. 649ff.

[2]) Das gilt auch für Wagners Ausführungen: Rel.-gesch. Problem, bes. S. 224ff.

[3]) S. dazu Wagner, a. a. O., S. 233–241.

[4]) C. Halm 78, 26–27.

[5]) Nilsson II, S. 651.

[6]) Sallust, De diis et mundo IV: „Zuerst befinden wir uns in Betrübnis und enthalten uns aller schweren und schmutzigen Nahrung; darauf folgt Umhauen des Baumes und Fasten, danach Milchnahrung, als ob wir wieder geboren würden, sodann Freude (. . .) und Kranztragen und gleichsam die Wiedererhebung zu den Göttern." (Nilsson II, S. 645) (= Hepding, Attis, S. 58–59). Dey zur Stelle in Palingenesia, S. 77–79.

[7]) S. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 241–243: 'Die Nachrichten über Attis-Mysterien'. Ebd., S. 245ff., Wagners Kritik an Hepding, der wir unsere Wertung der Zeugnisse (s. o. S. 29f.) bereits entgegensetzten.

[8]) Hepding, Attis, Kapitel III, S. 123–176.

[9]) Ebd., S. 182.

[10]) Ebd., S. 195.

[11]) Ebd., S. 195.

[12]) Hepding, Attis, S. 196ff.

[13]) Zur ursprünglichen Bedeutung der Wörter Taurobolium und Criobolium s. Cumont, Or. Rel., S. 62 und S. 232, Anm. 67. „Sie bezeichnen die Erlegung eines Stieres oder eines Widders mit der Wurfwaffe . . ." (S. 62). Das erlegte Tier wurde dann geopfert. – In-

Kult heimisch wurde, ist für unser Anliegen belanglos; es war jedenfalls in der Kaiserzeit bereits ein Element des Magna-Mater-Attis-Kultes. Über den Verlauf des Taurobolienopfers bzw. der Bluttaufe berichtet Prudentius (um 400 n. Chr.) sehr ausführlich[1]: Der Myste saß in einer Grube, die mit einem Lattenrost abgedeckt war, auf dem man das Opfertier geschlachtet hatte. „Durch die tausend Ritzen des Holzes rinnt der blutige Tau in die Grube. Der Geweihte bietet sein Haupt all den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider und seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase treffen; er benetzt seine Augen mit dem Naß, ja er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig[2].“ Dann steigt der Myste (in dem von Prudentius geschilderten Falle: der Priester) aus der Grube und zeigt sich den Umherstehenden, die ihn grüßen und verehren[3]. „Denn man glaubte durch diese Bluttaufe von seinen Sünden rein und der Gottheit gleich zu werden[4].“ Das Schicksal des Tieres symbolisiert das Schicksal des Gottes Attis, an dem der Myste nun teilhat, d. h. an seinem Tod und an seiner Wiedergeburt[5]. Und „das Blut, das er empfängt, ist das Blut des Gottes und macht den Benetzten selbst zum Gotte“ – urteilt Leipoldt[6].

Die von Prudentius geschilderte Taurobolienhandlung wurde, wie schon erwähnt, an einem „summus sacerdos“[7] vollzogen. Wenn der Initiationsakt in der Kommunion be-

schriften werden aufgezählt bei Dey, Palingenesia, S. 68. Sie beziehen sich alle auf das Taurobolium. Ebd. Anm. 10: Bezeugung der Existenz des Tauroboliums; S. 69, Anm. 16: Ritus mit den vires, der nach Dey mit dem Taurobolium zusammenhängt; S. 69, Anm. 21: Taurobolium als Opfer; S. 70–71 mit Anmerkungen: Taurobolium als persönliche Weihe.

1) Prudentius, Peristephanon X, 1006ff. (Bergmann 407, 6ff./Hepding, Attis, S. 65f.).

2) Kürzende Übers. von Cumont, Or. Rel., S. 61f. Dieser Abschnitt entspricht bei Prud. den Zeilen 1031ff.

3) Prud., Peristeph. X, 1048: „omnes salutant atque adorant eminus“ (Bergmann 408, 21/ Hepding, Attis, S. 66).

4) Cumont, Or. Rel., S. 62. Über den ursprünglichen Sinn dieses Opfers s. Leipoldt, Die Mysterien, S. 28 und Cumont, Or. Rel., S. 62f. (Übernahme der Lebenskraft (= Blut) des Tieres.) Der Myste trägt dabei „ein wundersames Festkleid und auf dem Haupte den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt.“ So Reitzenstein, HMR, S. 45.

5) Dey, Palingenesia, bes. S. 79ff., lehnt die Annahme einer Wiedergeburt im Taurobolium ab. Dagegen Hopfner in: PW XVI, Sp. 1332f.: Das Hinabsteigen ins Taurobolium ist der symbolische Tod des Mysten, der als Vergotteter wieder heraufsteigt. Wagners Feststellung, „daß die Wiedergeburt (...) nicht die Idee war, aus der der Ritus (d. i. das Taurobolium. Tr.) entstanden ist, vielmehr der Gedanke der Wiedergeburt eine recht späte Ausdeutung des Ritus ist, der dem Menschen Entsühnung brachte und ihn einen neuen Lebensabschnitt beginnen ließ“ (Rel.-gesch. Problem, S. 266), bestätigt unsere, sich auf die Mysterienkulte überhaupt beziehende Ansicht, daß in den spätantiken Mysterien alte Riten eine neue, die verschiedenen Kulte verbindende Deutung erfuhren (s. u. Abschn. 7).

6) Leipoldt, Die Mysterien, S. 28.

7) Prud., Peristeph., X, 1011 (Bergmann 407, 11/Hepding, Attis, S. 65). Siehe auch Zeile 1033: 'sacerdos' (Bergm. 408, 6). Schwenn (PW XI, Sp. 2277) vermerkt in dieser Sache:

stand ..., (diese also die erste Weihe war), dann ist es m. E. ohne Schwierigkeit zu verstehen, wenn Prudentius von der Teilnahme eines höheren Priesters am Taurobolium berichtet. Das Taurobolium konnte einer auch für andere stellvertretend erhalten, z. B. für den römischen Kaiser[1]). Die Wirkung des Tauroboliums wird als begrenzt angegeben, nämlich 20 Jahre. Dann konnte der Brauch wiederholt werden[2]). Allerdings ist auch die 'ewige Wirkung' bezeugt: ein gewisser Sextilius Agesilaus Aedisius, *wiedergeboren in Ewigkeit* ('in aeternum renatus') durch Stier- und Widderopfer, weihte den großen Göttern, der Göttermutter und dem Attis einen Altar[3]). Den Tag seines Tauroboliums beging der Geweihte als „Geburtstag"[4]). Vollzog man den Taurobolien-Ritus bei der höchsten Weihe, was allem Anschein nach der Fall war, dann stünde die stellvertretende Bluttaufe dazu in einem gewissen Widerspruch. Hepding löst das Problem, indem er zwei Arten von Taurobolien unterscheidet, eine ältere Gruppe (Inschriften des 2. und 3. Jahrhunderts), wo das Taurobolium nicht eine Weihe, sondern ein Opfer ist (für die Gottheit, für den Kaiser etc.) und eine jüngere Gruppe, in der das Taurobolium „Sühnung und Weihe" des Menschen bewirkt[5]). Die zweite Form „hat sich vielleicht erst mit der Ausbildung der phrygischen Mysterien in der Kaiserzeit entwickelt durch Verbindung der chthonischen Opferbräuche mit ebenfalls schon längst vorhandenen Reinigungs- und Wiedergeburtsriten"[6]). Schwierigkeiten entstehen für uns aus dieser zeitlichen Differenzierung nicht, denn auch die zweite Gruppe fällt noch in den uns interessierenden Zeitraum des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts.

Auch in den Mithras-Mysterien ist das Telos die Soteria des Mysten. Wenn wir auch so gut wie nichts über die Vorgänge bei der geheimen, höchsten Weihe dieser Mysterien wissen, so darf man doch so viel sagen: Im Kultus wurde das von Mithras vollzogene Opfer und die damit ver-

„Der Myste hatte das höchste Ziel aller Mysterienreligionen erreicht, durch symbolisches Sterben und Wiedergeborenwerden, wie es Attis alljährlich erlebte, (...) war er Gott geworden, zugleich summus sacerdos (Carm. c. pag. 59) und hatte die σωτηρία gewonnen..." Über das Taurobolium ausführlich ebenda, Sp. 2276—79. Schwenn unterscheidet „zwei Formen der Kybele-Mysterien, deren erste durch das Sakrament der Salbung der Gläubigen mit dem sterbenden und wieder auferweckten Gott verbindet, während die zweite den Mysten unmittelbar zum Gott macht" (ebd., Sp. 2274). Zur zweiten Form rechnet er die heilige Mahlzeit, das Kernostragen, das Brautgemach u. a.

1) Leipoldt, Die Mysterien, S. 28 incl. Anm. 13.

2) Den Schluß, daß danach die Wiedergeburt 20 Jahre andauerte, lehnt Dey ab (Palingenesia, S. 74). Eine Wiederholung des Tauroboliums, auch als einer Weihe, nimmt er aber auch an (S. 75, Belege: S. 74—75).

3) CIL VI, 510. Rom. 13. August 376 n. Chr. Vgl. Hepding, Attis, S. 197, bes. Anm. 3. — Nilsson II, S. 653, Anm. 3, gibt noch an: „Zwei Altäre in Turin sind viribus Aeterni taurobolio geweiht, CIL V, 6961; 6962; Der Ausdruck ist dunkel." — Zu CIL VI, 510 vgl. Dey, Palingenesia, S. 73f.

4) CIL II, 5260; XIII, 573. Hepding, Attis, S. 198. — Dey deutet die Stellen dagegen als „Geburtstagstaurobolium" (Palingenesia, S. 77).

5) Hepding, Attis, S. 199. Als Beleg für die 2. Gruppe führt H. CIL VI, 497 aus dem Jahre 305 n. Chr. an. (S. 200). Zur Gruppe 2 zählt H. auch den Bericht des Prudentius (s. o.), Firm. Mat., De err. 27, 8 sowie 'Carmen contra paganos' (a. D. 394 — Hepding, Attis, S. 66). Auch Strathmann (RAC I, Sp. 896) unterscheidet „... das offizielle Stier- und Widderopfer pro salute imperatoris von der privaten zum Zweck der sakramentalen Bluttaufe ..." Die vier Gruppen bei Dey wurden bereits genannt (s. o. S. 30. Anm. 13). Belege für die 4. Gruppe bei Dey, Palingenesia, S. 70f. Früheste Inschrift um 240 n. Chr.

6) Hepding, Attis, S. 200. — Dey, Palingenesia, S. 72, kommt zum gleichen Ergebnis wie Hepding: das Opfer ist von der Weihe abgelöst worden.

bundene Geburt des Lebens in der Natur symbolisch auf den erlösungsbedürftigen Menschen gedeutet. Insofern wird man von einer Neugeburt oder Wiedergeburt des Mysten reden dürfen. In den während der 50er Jahre gefundenen Texten (ca. 200 n. Chr.) im Mithräum von Santa Prisca auf dem Aventin in Rom heißt es u. a.: „Et nos servasti eternali sanguine fuso" („Auch uns hast du gerettet, indem du das Blut vergossen hast, das uns unsterblich macht [1].")

Die Tatsache, daß Mithras für seine Gläubigen der Führer zum Jenseits und zur Unsterblichkeit ist [2] und das Wissen darum, daß die Mysten Mithras in seiner Himmelfahrt nachfolgten, lassen ahnen, worin die Mithras-Mysten das Telos erblickten. Eine symbolische Vereinigung mit der Gottheit ist möglicherweise die Einkleidung des Mysten als Rabe, Perser, Soldat und Löwe, wie sie auf dem Relief von Konjica dargestellt ist [3]. Der Mithras-Myste glaubte auch, daß ihn der Genuß von Honig Gott gleich mache [4].

1) Vermaseren, Mithras, S. 145. In RGG³, Bd IV, Sp. 1022 bringt Vermaseren die Version: „die Männer hast du gerettet durch das Vergießen des ewigen Blutes." (Sperrung von mir – Tr.).

2) Vgl. Grönbech, Der Hellenismus, Göttingen 1953, S. 301 (Äußerungen Julians) und Tertullians Angabe einer 'imago resurrectionis' in: De praescript. haer. 40 (Kroymann (II, 2) 51, 11).

3) Umwelt III, Abb. 115. Vgl. Cumont, Mithra, S. 139f.

4) Siehe Cumont, Mithra, S. 145.

Im Rahmen dieser Arbeit kann über den Mithras-Kult nur das Nötigste gesagt werden. Das in Fülle vorhandene Material wurde 1896–99 von *Franz Cumont* gesammelt und ediert (Textes et Monuments figurés aux Mystéres de Mithra. Brüssel: II: 1896; I: 1899) und seit 1956 von *Maarten Jozef Vermaseren* auf den neuesten Stand gebracht (Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. Haag, I: 1956; II: 1960. Einen dritten Band kündigt V. im Vorwort zum II. Band an, in dem Mithras und die ihn umgebende Welt während der versch. Perioden des Kultes dargestellt werden sollen). In der 42 Seiten umfassenden Bibliographie im I. Band (nebst Ergänzungen in Bd. II) ist die gesamte Literatur zum Mithras-Kult zusammengetragen. Noch nicht darin enthalten sind: *Vermaseren and C. C.van Essen*. The Excavations of the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome. Leiden 1965. (Betr. die Ausgrabungen 1951–58 in diesem Mithraeum aus dem Jahre 202 n. Chr. Die Funde sind höchst bedeutsam, vor allem 2 Schichten Malereien, deren eine 20 Zeilen Schrift enthält.)

Vermaseren, Mithras. Geschichte eines Kultes = Urban-Bücher No. 33. Stuttgart 1965 enthält u. a. Ausführungen zum Mithräum von Santa Prisca (S. 31–33), zur Geschichte desselben (S. 36f.) und zu den dort gefundenen Texten (s. o.) (S. 141–148).

Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge 1959 (Angabe bei Colpe, Rel.-gesch. Schule, S. 165). Eine Untersuchung, die sich insbesondere mit der Herkunftsfrage des Gottes Mithras befaßt.

Das CIMRM von Vermaseren erleichtert ganz wesentlich das Auffinden von Inschriften, Monumenten, Namen usw. durch einen General Index und einen Epigraphical Index, ferner durch die List of Mithraic Grades, die List of different functions, eine Liste Names of persons mostly Mithraists, eine List of Consuls, List of Emperors und List of dated Inscriptions and Monuments. Drei weitere Indices kollationieren die Monumente und Inschriften von CIMRM und MMM (von uns zitiert als: Cumont, T. et M.) sowie CIMRM und CIL.

Schließlich findet sich die in CH XIII enthaltene Wiedergeburts- und Vergottungs-Vorstellung auch in der *Mithrasliturgie*.

Die von Albrecht Dieterich so bezeichneten Zeilen 475–834 des Pariser Zauberpapyrus (Pap. gr. mag. IV) sind wahrscheinlich nicht mithräisch[1]), denn der in Frage kommende Abschnitt befindet sich inmitten von Zaubertexten und wurde vielleicht selbst zur Zauberhandlung verwendet. Es besteht freilich auch die Möglichkeit, daß „der Magier einen theurgischen Text für seinen Zweck umgearbeitet hat[2])."

Auf die bereits zitierte Epoptie-Passage, in der u. a. die Wendungen 'Geburt zur Unsterblichkeit' und 'wiedergeboren durch Geist' enthalten sind, folgt die bekannte Stelle: „Herr, sei gegrüßt, . . . ein Mensch ich der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neugezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist (. . . *ἀπαθανατισθεὶς* . . .) . . ." [3]) – Darauf wird berichtet, daß aus der Tiefe sieben Jungfrauen in Byssos-Gewändern kommen, die Schicksalsgöttinnen des Himmels, und danach „andere sieben Götter . . .", „die sogenannten Polherrscher des Himmels" („Weltachsenwächter"). – „Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt Begründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wieder geboren (*πάλιν γενόμενος*) verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament[4])."

Hier folgt auf die Palingenese das 'Verscheiden'[5]). Nilsson macht darauf aufmerksam, daß „das Sterben . . . die Vorbereitung zur Erwerbung der Unsterblichkeit sein" muß[6]). Hier aber ist der Weg gerade der entgegengesetzte! Bei der Interpretation dieser Texte ist folgende Stelle besonders zu beachten: „ . . . es ist mir nicht erreichbar als dem sterblich geborenen mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen. Stehe still, vergängliche Menschennatur, und sogleich laß mich los nach der unerbittlichen und niederdrückenden Bedürftigkeit" [7]).

Die sich auf den Mithras-Kult beziehenden Zitate aus den Kirchenvätern hat Vermaseren nicht aufgenommen. –

Über den Mithras-Kult in Rom s. Vermaseren, M. J. De Mithrasdienst in Rome. The cult of Mithras in Rome. Nijmegen 1951 (Diss. Utrecht 1951) Summary in Englisch S. 140ff. Die Studie führt zugleich auch in das CIMRM ein.

1) Die Mithrasliturgie, ed. A. Dieterich, 3. Aufl. 1923 ist nach dem Urteil fast aller heutigen Forscher nicht mithräisch. Vgl. Nilsson II, S. 670, bes. Anm. 2.

Zur Beurteilung dieses Textes s. auch Nilsson II, S. 686, Anm. 2; Reitzenstein, HMR, S. 169ff.; Hopfner in: PW XVI, Sp. 1346: „wichtigstes Dokument der Mithrasweihe." Ferner: Cumont, Mithra, S. 136, bes. Anm. 1.

2) Nilsson II, S. 686.

3) Dieterich, Eine Mithraslit., 10, 31–12, 5. Übers. 11, 22–13, 4.

4) Ebd., 14, 27–34. Übers. 15, 25–31.

5) Dazu vgl. Reitzenstein, HMR, S. 181f, 6) Nilsson II, S. 687.

7) Dieterich, Eine Mithraslit. 4, 27–6, 1. Übers. 5, 23–7, 1.

Aus den beiden letzten Texten geht eindeutig hervor, daß es sich um *Wiedergeburt und Vergottung* handelt, und zwar hic et nunc. Wenn Nilsson die letzte Stelle richtig ergänzt hat[1]), dann lautet sie: „Da ich es nicht erreichen kann, als sterblich Geborener zugleich mit den goldenen Lichtstrahlen der unvergänglichen Leuchte nach oben zu steigen, steh still, vergängliche Menschennatur[2]), *und übernimm mich sofort wieder* wohlbehalten nach der unerbittlichen und bedrängenden Not[3]).“ Daraus ergibt es sich, daß an eine Unsterblichkeitserlangung während der (Zauber-) Handlung gedacht ist, an eine Vergottung im Sinne der Mysterien. Palingenese und Vergottung als Telos entsprechen somit der Auffassung im Corpus Hermeticum. Reitzenstein sieht in der Mithrasliturgie zudem „stark literarische Züge“[4]). Wenn er damit recht hat, so wäre das eine weitere Übereinstimmung mit dem hermetischen Lese-Mysterium in CH XIII.

3. Die Initiation (Reinigung, ‘Taufe’, Mystagogie, Paradosis, Arkandisziplin; einschließlich Opfer) in den Mysterien-Religionen und in CH XIII

Mysterienglaube ist also Glaube an Wiedergeburt und Vergottung. Der Myste glaubt, daß er durch das Mysterium substantiell verändert und verwandelt und dadurch göttlicher Natur wird. Diese Vorstellung im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum fanden wir in verschiedenen Mysterien-Religionen wieder.

Es gibt aber außer den genannten Mysterien-Vorstellungen noch weitere Elemente in CH XIII, die auch in den Mysterien-Religionen vorkommen, und zwar vor allem bei der Initiation (*μύησις*). Die Aufnahme eines Neulings in eine Mysteriengemeinde gilt als einmalige, unwiederholbare Weihe, die mehrere Weihehandlungen umfaßt, wobei der Neophyt unterwiesen und zur Geheimhaltung der Mysteriengeheimnisse verpflichtet wird. Dabei spielen vorbereitende *Reinigungs-Riten* eine große Rolle.

In Eleusis fanden vor der eigentlichen Hauptfeier der Mysterien im Herbst die kleinen Eleusinien im Frühling (in Agrai) mit Reinigungsriten statt[5]). Die eleusinischen ‘Großen Mysterien’ wurden nach der Ernte im Herbst begangen, und zwar im Monat Boedromion (September). Nach der Eröffnungsversammlung, in deren Verlauf die Nichteingeweihten ausgeschlossen wurden[6]), erfolgte am zweiten Tag mit dem Ruf ‘zum Meere,

[1]) Es fehlt das Verb; s. Nilsson II, S. 687.

[2]) Reitzenstein, HMR, S. 174: „so bleibe einstweilen zurück, meine Menschennatur“.

[3]) Nilsson II, S. 687.

[4]) Reitzenstein, HMR, S. 169. — „Dieterichs Vorstellung, wir hätten hier wirklich den offiziellen *ἱερὸς λόγος* der höchsten der späteren Mystenklassen, scheint mir mindestens unbeweisbar“ (ebd., S. 173).

[5]) Rituelle Reinigung im Wasser des Ilissos: Polyaenus, Strat. 5, 17, 1 (Turchi No. 90). Ausführliche Darstellung der kleinen Mysterien in Agrai bei Kern, PW XVI, Sp. 1223—25.

[6]) Zu den Mysterien waren übrigens alle Interessenten zugelassen — Männer, Frauen, Freie und Sklaven, selbst Kinder, nicht jedoch Mörder und die eines Mordes Verdächtigen (Rohde I, S. 287; Anrich S. 8; Leipoldt: RAC IV, Sp. 1103).

Mysten!' der gemeinsame Zug zum Meer mit dem Ziel des Reinigungsbades. An den darauffolgenden Tagen wurde geopfert[1]. Ein Höhepunkt war die große Prozession mit dem Jakchosbild nach Eleusis, wobei unterwegs wiederum Reinigungsriten stattfanden[2].

Die Inschrift der Mysterien zu Andania enthält außer Kleidervorschriften auch Angaben über ein Mysterienmahl und die Reinigung der Mysten[3].

Besonders großer Wert wurde bei den Orphikern auf die Reinigung gelegt. Demjenigen, der diese nicht auf sich nahm, drohten harte Strafen, und zwar in der Unterwelt oder bei der Wiederverkörperung[4]. Bekannt ist das Verbot von Wollkleidung[5], von Bohnen und von Eiern[6] sowie der Verzicht auf Fleisch[7]. Dieses sogenannte 'orphische Leben' war auf das Ziel der Befreiung der Seele vom Leib ausgerichtet[8].

Aus dem Dionysos-Kult ist das von Livius (XXXIX/9) berichtete Reinigungsbad bekannt und eine zehntägige Enthaltsamkeit vor der Einweihung in die Mysterien. Auf den Bildern in der Villa Item befindet sich eine geflügelte Gestalt mit einer Peitsche, die auf eine kniende Frau hinzielt[9]. Dieser Ritus der Auspeitschung gehört anscheinend zur Einweihung und wäre dann „als ein Mittel" zu denken, „das zur Reinigung hilft"[10].

Askese und Reinigungsriten gab es auch im Attis-Kult. Während der Trauertage enthielt man sich des geschlechtlichen Verkehrs[11]. Von den Speisen waren Fisch, Brot und Sämereien, Äpfel und Datteln verboten[12]. Bekannt ist auch die Enthaltung vom Schweinefleisch.

Bei aller Spärlichkeit der Überlieferung weiß man doch einiges von den Reinigungsriten, Enthaltungen[13] und Prüfungen der Mithras-Mysterien. Bestimmte Waschungen sollten den Neophyten zunächst von Verfehlungen reinigen[14]. Bei der Einweihung in die höheren Weihegrade bestrich man

1) Vgl. Kern in PW XVI, Sp. 1228.
2) Einzelheiten ebd., Sp. 1230–31.
3) Ditt. Syll.³ 736. Vgl. Wilamowitz, Der Glaube II, S. 542f.
4) Nilsson I, S. 689. Siehe auch S. 690f.
5) Herodot II, 81 (s. PW XVI, Sp. 1281 (Kern)).
6) Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, S. 43.
7) Belege bei O. Kern in: PW XVI, Sp. 1280.
8) Siehe dazu die Ausführungen von Strathmann in: RAC I, 754.
9) Margarete Buber deutet die Bilder der Villa Item als eine „. . . Einweihung von Bräuten in die dionysischen Mysterien." Zitiert bei Leipoldt, Dionysos, S. 29, der dieser Deutung zustimmt.
10) So Leipoldt, Dionysos, S. 32. Weiteres zur Reinigung, ebd., S. 17, Anm. 4 und bei Cumont, Or. Rel., S. 201. – Vgl. u. S. 42, Anm. 5.
11) Hepding, Attis, S. 155.
12) Nilsson II, S. 644; s. auch Frazer, Der Goldene Zweig, S. 510 und Hepding, Attis, S. 155ff. (Belege).
13) Z. B. vom Fleischgenuß: Porphyrius, De abstin. IV, 16 (Nauck 253, 12–254, 16. bes. 253, 21ff.).
14) Tertullian, De praescr. haeret. 40: „Expositionem (Cumont: expiationem. T. et M. II, S. 51) delictorum de lavacro repromittit" (Kroymann (II, 2) 51, 9). Wasserbecken und

Hände und Zunge des Mysten mit Honig[1]), was als Reinigungsritus zu verstehen ist[2]). Dem Bewerber wurden auch Prüfungen auferlegt, wenn man die drei Bilder aus dem Mithräum Sta. Maria di Capua Vetere (vor dem 2. Jh.) so verstehen darf.

Das erste Bild zeigt einen sitzenden Mysten; seine Augen sind verbunden und seine Hände gefesselt – einen Mystagogen im weißen Gewand und einen Mithras-Priester (?), das zweite einen nackten Mysten, der mit gebundenen Händen kniet und vom Mystagogen im weißen Gewand an den Schultern gehalten wird. Rechts davon steht anscheinend der Mithras-Priester, der vielleicht ein Schwert auf den Mysten richtet. Auf dem dritten Bild liegt der Myste nackt auf dem Boden mit vorgestreckten Armen (auf seinem Rücken liegt eine Schlange), während der Mystagoge und der Priester die Arme ausgebreitet haben und auf ihn zukommen[3]).

Es wird eine ganze Anzahl von Prüfungen gegeben haben, die der Myste zu bestehen hatte[4]).

Von Prüfungen hören wir im *XIII. Traktat* zwar nichts, wohl aber von *Reinigungen*. In XIII/7 wird Tat von Hermes aufgefordert: „... mache die Sinne des Körpers unwirksam ... reinige dich von den ‘alogischen’ Quälgeistern der Materie (Hyle) ...“ Wieder haben wir es nicht mit einem Reinigungs-Ritus zu tun, sondern mit einer Vorstellung des spirituellen Mysteriums. Im folgenden Abschnitt (XIII/8) sagt Hermes zu Tat, er könne sich jetzt freuen, da er gereinigt sei (*ἀνακαθαιρόμενος*) durch die Kräfte Gottes, d. h. er ist wiedergeboren.

Die Reinigung von den Lastern und die Hervorhebung der Tugenden (XIII/7–9) hat auch einen nicht zu überhörenden *asketischen* Klang[5]). Das gilt ebenso für XIII/1, wo Tat erklärt, daß er nunmehr bereit sei für den Empfang der geheimen Wiedergeburtslehre, nachdem er seinen Sinn der Illusion dieser Welt entfremdet habe[6]).

Im Zusammenhang mit der Vorstellung einer Reinigung und den Reinigungsriten sind auch die Mysterien-Taufen zu erwähnen[7]). Eine Taufe ist von den eleusinischen Mysterien bekannt[8]). Nach dem Bericht des Livius (Ab urbe condita XXXIX/9, 4) folgte in den

Quellen befinden sich häufig in unmittelbarer Nähe der Mithrasheiligtümer, z. B. beim Saalburgkastell. Leipoldt, Bilderatlas 15, S. V. – Zur ‘Reinigung mit Wasser’ s. auch Prümm, in: König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, Sp. 547 ff., bes. Sp. 548.

1) Porphyrius, De antro Nympharum 15 (Nauck 66, 23–67, 15).

2) Anrich, Mysterienwesen, S. 217. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 170 (Honig als Götterspeise). Vermaseren, Mithras, S. 49 (vgl. S. 122). ‘Reinigung durch Erde’ s. Vermaseren, Mithras, S. 32 und durch ‘Feuer’, ebd., S. 122.

3) Leipoldt, Bilderatlas 15, S. XVII und Abb. 43–45. Vermaseren, Mithras, S. 107 f.

4) Cumont, Mithra, S. 147 f. mit Belegen.

5) Vgl. Nilsson II, S. 594, Anm. 1.

6) *ἀπηλλοτρίωσα* (Scott). Festugière übersetzt dagegen nach der Korrektur von Nock in: *ἀπηνδρείωσα*: „j’ai fortifié mon esprit contre l’illusion du monde.“

7) Zum Folgenden vgl. Erich Fascher, Artikel Taufe in: PW, Reihe 2, Bd IV, Sp. 2501–2518, bes. 2511 f. ‘über das Verhältnis der Taufe zu den Mysterien-Taufen’.

8) Leipoldt in Bilderatlas 9–11, Abb. 188. Zur eleusin. Taufe vgl. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 77 ff., der bes. betont, daß diese Taufe nur der Reinigung und ‘Vorbereitung für die Weihe’ diente.

Dionysos-Mysterien auf das zehntägige Fasten und eine Mahlzeit das Reinigungsbad. Dieses war wahrscheinlich eine Taufe[1]).

Eine Taufe der Dionysos-Mysterien ist allem Anschein nach auf einem schlecht erhaltenen Relief[2]) dargestellt: Ein nackter Knabe mit Thyrsosstab wird von einer Frau mit Wasser begossen. Auch auf den Bildern der Villa Item (1. Jahrhundert v. Chr.) könnte der zweite Bildteil von links die „Vorbereitung der Taufe" bedeuten[3]).

Eine Taufe oder ein Bad bei der Weihe erwähnt Nilsson für die Mysterien der Korybanten in Erythrai[4]).

Von den Isis-Mysterien berichtet Apuleius, daß der Neophyt (Lucius) zusammen mit den Gläubigen in ein Bad geht (XI/23). Anschließend wird er vom Priester gereinigt, indem ihn dieser ringsum mit Wasser besprengt ('praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit ...' – XI/23)[5]) Möglicherweise ist diese Besprengung als Taufe zu verstehen.

Bestimmte Reinigungsriten im mithräischen Kult sind nichts anderes als eine Mysterientaufe[6]). Die Mithras-Mysterien kannten aber auch eine Bluttaufe. Sie wurde in der bekannten Weise vollzogen: Der Täufling hockte in einer Grube. Über ihm wurde auf einem durchbrochenen Deckel ein Stier oder Widder geopfert, dessen Blut auf den Mysten herabfloß[7]). Wenn man an Taurobolien-Inschriften denkt, wonach der Myste mit der Tauroboliums-Taufe ein neues Leben beginnt und der Tag dieser Taufe als Geburtstag des Geweihten bezeichnet wird[8]), dann darf man auch bei der Bluttaufe der Mithras-Mysterien an eine Palingenese des Mysten denken[9]).

In CH XIII wird eine Waschung oder ein Bad nicht erwähnt, und auch von einer Taufe erfährt der Leser nichts.

Von einer *Übergabe der Mysteriengeheimnisse* ist am Anfang von *CH XIII* die Rede. Tat spricht zu Hermes: „Du hast mir damals versprochen (*καὶ*

1) So Leipoldt, Dionysos, S. 26, bes. Anm. 195.

2) Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 169 *linke* Hälfte.

3) Leipoldt, Bilderatlas 9–11, S. XX und Abb. 170. Dazu s. auch PW XVI, Sp. 1310ff. Zur Deutung der Bilder in der Villa Item s. auch Leipoldt, Dionysos, S. 28f., 32; Cumont, Or. Rel., S. 321, Anm. 60; Wilamowitz, Der Glaube, II, S. 381ff.

4) Nilsson II, S. 100.

5) Helm 344, 23–24. Nilsson II, S. 632: „diese Reinigung ist sakral, hat aber keine unmittelbare Verbindung mit der Weihe, sondern ist eine Vorbereitung für das zehntägige Fasten ...". Leipoldt, Die Mysterien, S. 23, vermutet in dieser Zeremonie die aus dem alten Ägypten bekannte Besprengungstaufe und kommentiert: „Die Taufe ist der Anfang der Vergottung" (ebd., S. 23). Dey, Palingenesia, S. 87, Anm. 5, nimmt an, daß es nur um *eine* Handlung geht, um ein „Bad ... bei der Initiation". Dey betont, ebd., S. 89f., Anm. 9, daß dieses Bad noch nicht eine Palingenese bewirkte. Es sei vielmehr eine kultische Waschung zur Reinigung des Initianden. Auch Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 109ff., bezweifelt, daß es sich um „zwei versch. Akte" handelt (S. 110) und versteht die „Waschung" lediglich „als eine Reinigung, die von einer Absolution begleitet ist" (S. 112).

6) Tertullian, De baptismo 5: „sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae" (Reifferscheid/Wissowa (I) 204, 30–31). Vgl. Tert., De corona 15. Zur Taufe vgl. auch Saxl, Mithras, S. 84 und Vermaseren, Mithras, S. 32 (Wasser – Taufe), S. 121 (Feuer – Taufe).

7) Eine solche Taufgrube ist wahrscheinlich im Mithräum von Trier erhalten geblieben; Leipoldt, Bilderatlas 15, S. V–VI und Abb. 10. – Eine Taufgrube in der Nähe des Altars fand man auch im Dieburger Mithräum (Leipoldt, Bilderatlas 15, S. VI). Erforderlich ist hierzu freilich der Rückschluß vom Attis-Taurobolium bei Prudentius. – Weiteres zum Taurobolium bei Cumont, Mithra, S. 169ff.

8) Nilsson II, S. 688.

9) Siehe dazu die sehr zurückhaltenden Äußerungen von Dey, Palingenesia, S. 100ff.

ἔφῃς . . .), sie (d. h. die geheimen Lehren) mir zu übergeben (*παραδιδόναι μοι*) (mit den Worten): „Wenn du bereit sein wirst, dich der Welt zu entfremden“.“ Tat ist jetzt bereit und bittet Hermes, ihm die Wiedergeburtslehre zu übergeben (*παραδοῦναι*)[1]. In XIII/3 nennt Tat die Ausführungen seines Vaters unmöglich und gezwungen. Er bittet daher als ‘legitimer Sohn’, daß ihm sein Vater nichts vorenthalten möchte. „Erkläre mir genau, wie die Wiedergeburt geschieht.“ Hermes erfüllt diese Bitte des Tat.

Wie in den Kultmysterien wird hier das Verhältnis zwischen Mystagoge und Myste als Vater-Sohn-Verhältnis bezeichnet. Der ganze Dialog in Traktat XIII ist ein Gespräch zwischen Vater und Sohn.

Kurz vor dem Abschluß der ‘apokryphen Rede’ des Hermes Trismegistos sagt dieser zu seinem Sohn Tat: „Poimandres, der Nus, der die Vollmacht hat[2], übergab (*παρέδωκεν*) mir nicht mehr (d. h. teilte mir nicht mehr mit) als das Niedergeschriebene[3] . . .“ (XIII/15) Der Terminus *παραδιδόναι* bzw. *παράδοσις*, der uns bereits in XIII/1 begegnete, ist für die Mysterien gut bezeugt. Er findet sich nochmals in CH XIII/22.

In seinem Schlußwort an Tat ermahnt Hermes Trismegistos seinen nunmehr in die Geheimnisse eingeweihten Sohn, über alles zu *schweigen* und keinem die ‘Paradosis der Wiedergeburt’ zu enthüllen.

Hinsichtlich der *Mystagogie in CH XIII* hat Moorsel (The mysteries. S. 83f.) noch auf folgende zwei Stellen besonders aufmerksam gemacht: In XIII/4 wird Hermes von Tat gefragt: „. . . wer ist der *γενεσιουργός*[4]) der Wiedergeburt (Palingenese)?“ Und Hermes antwortet: „Der Sohn-Gottes, ein Mensch[5]), durch den Willen Gottes.“

1) Vgl. den Anfang von Kore Kosmu, wo es heißt, Hermes habe die Lehre nicht vollständig übergeben (*παρέδωκεν*), weil Tat noch zu jung war (Nock/Fest. IV, 3, 3). Den Terminus ‘Paradosis’ verwendet auch Zosimus (Scott/Ferguson (IV), 147, 3.5.).

2) Festugière: „l’Intellect de la Souveraineté.“

3) Siehe Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 69, Scott I, S. 249, Anm. 4 „I. e. in Corp. I“ und Scott II, S. 396.

4) Festugière: „l’opérateur dans l’œuvre de la régénération.“ Nock/Fest. II, S. 211, Anm. 27: *τελεσιουργός*; ebenso Scott II, S. 377f. „. . . it is most likely that the author wrote *τελεσιουργός*, intending by this word to suggest an analogy between the Rebirth and the process of initiation in a mystery-cult.“ (II, S. 377). In Anmerkung 3 auf S. 377 betont Scott, daß es sich um Analogie, nicht um Identität handelt, denn „in the mystery cults, the thing aimed at was accomplished by means of certain ritual actions of sacramental efficacy; but no sacramental action is mentioned or implied in Corp. XIII.“ Weitere Ausführungen Scotts zum *τελεσιουργός* in CH XIII auf S. 378/Mitte. Er übersetzt das Wort mit ‘ministrant’ („who is the ministrant by whom the consummation of the Rebirth is brought to pass?“) – Stelle bei Scott in XIII/2 (umgestellt!), s. I, S. 239. Die Umstellung wird von Scott ohne zwingenden Grund vorgenommen. Reitzenstein, HMR, S. 48: „Werkmeister der Wiedergeburt“ (*γενεσιουργός*). Reitzenstein lehnt S. 48, Anm. 1 Scotts Änderung dieses Ausdrucks (s. o.) ab. – Vgl. hierzu auch Festugière, Rév. IV, S. 202, Anm. 4.

5) Vgl. Kap. II, S. 160. Scott merkt dazu an: „The Rebirth is wrought by God alone, and the ministrations of the human *τελεσιουργός*, by which the way is prepared for it, consist of nothing but teaching.“ (II, S. 387). – In Apuleius, Met. XI/25 heißt es: „complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem . . .“ (Helm 348, 11–12).

Und in XIII/21 nennt Tat seinen Vater Hermes Trismegistos den ersten Erzeuger der Zeugung: *σοί, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας* . . .[1]) Mit 'Zeugung' ist hier die Wiedergeburt gemeint.

In unserem Traktat treten Hermes Trismegistos und Tat als Mystagoge und Myste auf. Ersterer führt letzteren in das geheime Mysterium der Wiedergeburt ein. Für den Leser aber hat natürlich der Traktat die Funktion des Mystagogen übernommen[2]), und der Leser kommt in die Rolle des Mysten. Wenn es in Abschnitt 16 heißt, daß der Vater 'am Ende des Ganzen' den Sohn auffordert zu schweigen und den Hymnus der Wiedergeburt anzuhören, so kann das 'am Ende der Rede' bedeuten, vielleicht aber auch 'am Ende der Initiation'[3]), denn mit einer solchen haben wir es ja hier zu tun.

Auf Mystagogie und Paradosis in den Mysterien-Religionen wurde schon oben angespielt. Wenn wir feststellten, daß die Kulte trotz ihrer verschiedenen Riten gleiche Elemente einer bestimmten Grundstruktur aufweisen, so müssen wir noch ergänzend hinzufügen, daß das nicht nur für die beiden Hauptteile eines Mysteriums, Initiation und eigentliche Weihe, gilt, sondern auch für deren einzelne Elemente. Für die *Initiation* haben wir dafür noch den Nachweis zu erbringen.

Wann und wo in den *eleusinischen Mysterien* die Einweihung stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, aber durch die Lovatellische Asche-Urne[4]) sind einige der eleusinischen Initiationsbräuche bekannt[5]).

Dazu gehört das Opfer von einem Ferkel und von Kuchen durch den Einzuweihenden. Neben ihm steht ein Priester, der das Opfer aus einer Kanne übergießt. In der Hand hält er „eine Schüssel mit Mohnköpfen“[6]). (Alles rechts im Bilde.) Links daneben sitzt der Neophyt mit verhülltem Haupte[7]) auf einer mit einem Widderfell ausgelegten Bank, während die Mystagogin ein Getreidesieb über ihm hält. In seiner Hand hält der Neophyt eine noch nicht entzündete Fackel[8]). Links im Bilde sitzt die Göttin Demeter auf der 'Kiste'. An ihrer rechten Seite steht Kore mit brennender Fackel, an ihrer linken Seite steht der Myste mit einer Schlange in der Hand.

Bestimmte Geheimnisse der Mysterien auszuplaudern, war verboten. Anscheinend war die Arkandisziplin aber nur für die nächtliche Feier gefordert, da die Initiationsbräuche, z. B. auf der besprochenen Asche-Urne, ganz

1) Zu *γενεσιουργία* s. Scott II, S. 406 und oben S. 39, Anm. 4.
2) Moorsel, The mysteries, S. 84.
3) Vgl. Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 73.
4) Leipoldt in Bilderatlas 9–11, Abb. 184. Nilsson I, Tafel 43, 2. Kommentar dazu bei Leipoldt, RAC IV, Sp. 1101 (mit Belegen) und Bilderatlas 9–11, S. XXI und bei Kerényi in: Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, S. 194 f.
5) Leipoldt macht darauf aufmerksam, daß die Riten bei der Initiation auch bei Hochzeiten vorkamen und schließt daraus: „vermutlich ist die eleusinische Weihe zunächst Aufnahme in einen Familienkult . . .“ (RAC IV, S. 1101).
6) Leipoldt in Bilderatlas 9–11, S. XXI.
7) Nach Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 167, bedeutet die Verhüllung des Hauptes den Tod des Einzuweihenden.
8) Sinn der Fackeln ist wohl die durch Feuer bewirkte Reinigung anzudeuten. So z. B. O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 12.

offen dargestellt sind. Livius (XXXI/14) berichtet von zwei jungen Leuten, die aus Versehen in die Weihe geraten waren und sich durch seltsame Fragen als Nichteingeweihte verrieten. Sie wurden schließlich getötet. Da die eleusinischen Mysterien Staatsreligion waren, griff der athenische Staat bei Übertretung der Schweigepflicht selbst ein, wie z. B. im Falle des Alkibiades[1]). Schon im Homerischen Demeter-Hymnus wird die Geheimhaltung der Bräuche von den Eingeweihten verlangt („heilige Bräuche, die keiner verraten, verletzen, erforschen darf")[2]).

Für die Dionysos-Mysterien im alten Griechenland gibt es kaum Belege. Der wichtigste Beleg für die Mysterien der alten Zeit sind 'Die Bakchen' des Euripides. Aus ihnen geht hervor, daß es außer den öffentlichen Feiern auch Geheimfeiern gab: *τελεταί*, also Mysterien. Offensichtlich diente der orgiastische Kult als Vorbereitung auf die geheimen Mysterien[3]). 'Teletai' werden erwähnt in den Versen 73ff. und 465. Wichtig sind auch die Verse 471ff. (besonders 474 und 472): Auf die Frage des Pentheus, was der Dionysosdienst sei, erwidert Dionysos: 'Das bleibt Geheimnis für die Uneingeweihten' (V. 472). Pentheus möchte weiter wissen, welchen Gewinn er den Teilnehmern bringt. Darauf Dionysos: 'Dir darf ich's nicht verraten' (V. 474)[4]).

Für die alte Zeit führt Nilsson noch einen Ritus an, der an den Athener Lenäen verrichtet wurde. Der Ritus gehörte zu den Kultspielen und ist von daher als ein „einleitender Weiheakt"[5]) zu werten. Der eleusinische Einfluß ist dabei nicht zu übersehen.

Nach der Livius-Novelle – Livius wußte über die Mysterien offensichtlich gut Bescheid – gehörten zur Einweihung in die Dionysos-Mysterien (Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Italien): Fastenzeit, Mahl, Waschung und Mystagogie. Die entsprechende Stelle lautet bei Livius (XXXIX/9, 4): „Decem dierum castimonia opus esse. Decimo die coenatum, deinde pure lautum in sacrarium deducturam"[6]). Der Mystagoge ist in diesem Falle eine Frau, die Mutter eines jungen Mannes. Doch ist es nichts Außergewöhnliches, daß in den Dionysos-Mysterien eine Frau das Mystagogenamt ausübte[7]). Sie bereitet den Einzuweihenden zunächst durch Hinweise auf das ihm bevorstehende Erlebnis vor[8]). Nach Livius geht der Einweihung eine

[1]) Plut., Alcib. 22, 4 (Turchi No. 147).

[2]) Hymn. Hom. V. 478. Übersetzt von Scheffer: Die Homerischen Götterhymnen, Leipzig o. J. = Sammlung Dieterich Bd 97. Vgl.

[3]) Auch Prümm, Rel. d. Griechen, S. 121, sieht in dem orgiastischen, nächtlichen Treiben der Bacchantinnen das Verbindungsglied vom öffentlichen Dionysos-Kult zu den Dionysos-Mysterien.

[4]) S. o. S. 19, Anm. 2. [5]) Nilsson I, S. 599. [6]) (Weissenborn/Müller 19, 7–8).

[7]) Vgl. Leipoldt, Dionysos, S. 25, Anm. 190. Auch auf dem Bild der Villa Item ist es eine Frau, die die Einweihung vornimmt (Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 170. Gute Wiedergabe der Abbildung: Leipoldt, Dionysos, S. 28, 2. Bildbeilage).

[8]) Livius XXXIX/11, 1. (Weissenborn/Müller 21, 18–21). Hinweis bei Leipoldt, Dionysos, S. 25f.

zehntägige Enthaltsamkeit voraus. Dann findet eine Mahlzeit statt. Es folgt die übliche Reinigung, an die sich die Einführung des Weihekandidaten in das Heiligtum durch den Mystagogen anschließt. Was dort geschieht, erfährt man nicht. Es dürfte dabei aber – wie in den Isismysterien (Apuleius, Met. XI/23) – um den eigentlichen Kern der Mysterien gehen, über den wegen der Geheimhaltungspflicht weder gesprochen noch geschrieben werden darf, denn wie in allen Mysterien ist der Myste an die Arkandisziplin gebunden[1]). Eine weitere bildliche Darstellung der Einweihung enthält ein römisches Stuckrelief (Haus im Garten der Farnesina – Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.)[2]) Das Gesicht des Mysten ist total verhüllt. Er hält in der rechten Hand den Thyrsosstab. Links im Bilde wird die Getreideschwinge enthüllt, deren Inhalt anscheinend dem Mysten gezeigt werden soll. Rechts zwei Frauen, Mänaden, deren eine wohl die Mystagogin ist, denn sie hält den Einzuweihenden. Zwischen den beiden Frauen steht die heilige 'Kiste'[3]). Die Getreideschwinge (liknon) ist besonders gut auf einem Terracottarelief der Kaiserzeit zu sehen[4]). Sie ist unverhüllt und enthält Früchte und einen Phallos[5]). Der Myste tritt mit gebeugtem und verhülltem Haupt heran, von einer Bacchantin am Kopf gehalten und geführt. Sie ist die Mystagogin. Der Inhalt der Getreideschwinge soll über dem Mysten ausgeschüttet werden. Eine zweite Mänade – rechts im Bilde – hält einen Tympanon. Die Enthüllung eines heiligen Gegenstandes zeigt auch das Mittelstück der Bilder in der Villa Item[6]).

Bei den Isis-Mysterien müssen wir auch für die Initiation wieder die Metamorphosen des Apuleius[7]) heranziehen: Im Kapitel XI/17 wird nach dem großen Festzug an das Meer und zurück zum Tempel von den 'in die ehrwürdigen Geheimnisse Eingeweihten (initiati)' gesprochen. XI/19 bemerkt

[1]) Livius XXXIX/10, 5: pacem veniamque precata deorum dearumque, si coacta caritate eius silenda enuntiasset. (Weissenborn/Müller 21, 6–7), Ferner 13, 5. – Vgl. Leipoldt, Dionysos, S. 27, Anm. 202, der 14, 1 noch hinzunimmt. In der Agripinella-Inschrift taucht die Bezeichnung 'Schweiger' auf, die gewiß mit der Arkandisziplin in Verbindung gebracht werden darf (Leipoldt, Die Mysterien, S. 12, Anm. 27). Arkandisziplin in den Bakchen des Euripides: V. 472, 474, 1108f.

[2]) Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 168 (s. ebd. auch S. XX).

[3]) Zur 'Kiste', dem heiligen Korb im Dionysos-Kult, s. Leipoldt, Dionysos, S. 30.

[4]) Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 171. Auch auf Abb. 172 ist die Getreideschwinge zu sehen.

[5]) Zum Phallos im Dionysos-Kult s. Nilsson I, S. 590ff. Die Enthüllung eines Phallos macht vielleicht – so Prümm, Rel. d. Hell., S. 202 – „den Kern der Mysterienhandlung" aus, „die aber vielleicht den an sich sinnvollen Zweck einer Initiation in das Geheimnis des Geschlechtlichen gehabt haben ... mag." – Nach Leipoldt, Dionysos, S. 30, wäre in den eleusinischen Mysterien nicht der Inhalt der Getreideschwinge die Hauptsache, „sondern die Schwinge selbst: sie gilt wohl ... als Mittel der Reinigung." In den Dionysos-Mysterien dagegen ist der Inhalt das Wichtigste. „... der Inhalt ist heilig" (ebd., S. 31), er wird den Mysten bei der Einweihung gezeigt. Über die Getreideschwinge hinsichtlich der 'Reinigung', s. Cumont, Or. Rel., S. 201.

[6]) Leipoldt, Dionysos, S. 28, 2. Bildbeilage.

[7]) Die flg. Stellen aus Met. XI findet man in der Ausg. von Helm auf den Seiten 338–352.

Lucius, daß ihm nachts regelmäßig die Göttin Isis erscheine und ihn auffordere, sich in ihren Geheimdienst einweihen zu lassen (initiari). Lucius zögert aus Furcht vor dem schwierigen Gehorsam gegenüber dieser Religion und vor der als überaus schwierig bekannten Enthaltsamkeit (abstinentia) in der Entbehrung aller Genüsse – XI/19. Da sein Verlangen, Weihen zu erhalten, jedoch allmählich zunimmt, bittet er den Oberpriester, er möchte ihn 'in die Geheimnisse der heiligen Nacht doch endlich einweihen' ('ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret') – XI/21. Aber sowohl den Tag der Einweihung[1]) als auch den Priester (Mystagogen) und alle Details der Feier kann nur die Göttin selbst bestimmen. Weiter heißt es, die Unterweisung (traditio) werde 'als freiwilliger Tod und eine aus Gnade gewährte Rettung (salus) begangen' – XI/21. Am Tage der Einweihung holt der Mystagoge namens Mithras aus dem 'Allerheiligsten des Heiligtums' Bücher[2]) zur Unterweisung des Neophyten – XI/22. Es folgt eine Reinigung des Neophyten bzw. eine Taufe. Nach der Rückkehr zum Tempel erhält Lucius vom Mystagogen im geheimen noch Aufträge, die er nicht nennen darf (Arkandisziplin – XI/23). Außerdem wird ihm befohlen, zehn Tage zu fasten[3]). Auf die 'Taufe' und die zehntägige Askese folgt die Einweihung: „. . . der Priester . . . führt mich in das Innere des Heiligtums selbst" (Mystagogie – XI/23). Was dort „gesprochen" und „getan" wurde, darf Lucius wegen der Arkandisziplin nicht sagen: „dicerem, si dicere liceret . . ." – XI/23.

Nach seiner Weihe reist Lucius nach Rom. Da erscheint ihm eines Nachts wiederum die Göttin Isis und fordert ihn zu einer zweiten Weihe auf – XI/26. Lucius ist erstaunt, glaubt er doch, daß er in die Mysterien bereits gänzlich eingeweiht sei ('initiatus') – XI/26. Er erfährt, daß er „durch die Weihen des großen Gottes und hohen Göttervaters, des unbesiegten Osiris . . . noch nicht erleuchtet" ('inlustratus') sei – XI/27. Nachdem er wiederum zehn Tage fasten ('decem rursus diebus inanimis contentus cibis' – XI/28) und sein Haupt scheren mußte, wird er „in den nächtlichen Feiern[4]) des Hauptgottes erleuchtet" – ('nocturnis orgiis inlustratus'), – XI/28. Der Mystagoge heißt Asinus Marcellus – XI/27. Mehr hat Apuleius über diese zweite Weihe nicht berichtet. Eigenartigerweise folgt auf diese zweite Weihe noch eine dritte Weihe ('tertia teleta') – XI/29, zur großen Verwunderung des Lucius, der sich fragt, was denn nach der zweifachen Unterweisung ('traditio') noch übriggeblieben sein könnte. Ein nächtliches Traumbild be-

[1]) In Eleusis war die Einweihung dagegen zu beliebiger Zeit möglich, und in den Dionysos-Mysterien gab es bestimmte Einweihungstage (Leipoldt, Die Mysterien, S. 23). Die „Bestimmungen" der Weihe s. Wittmann, Das Isisbuch, S. 103ff.

[2]) Näheres bei Wittmann, Das Isisbuch, S. 108f.

[3]) Weitere Beispiele für die Askese in der Isis-Religion gibt Leipoldt, Die Mysterien, S. 26, Mitte.

[4]) Eine Beschreibung der Feier gibt Apuleius nicht; „vielleicht enthielt die heilige Handlung den Tod und die Auferstehung (*εὕρεσις*) des Osiris, den *ἱερὸς λόγος* und das *δρώμενον* des Novemberfestes, wie orgia anzudeuten scheinen." (Wittmann, Das Isisbuch, S. 125).

lehrt ihn, daß diese erneute 'traditio sacrorum' – XI/29 – notwendig ist. Das „Gewand der Göttin" sei in der Provinz verblieben, daher möge er sich abermals in die Mysterien einweihen lassen ('rursum sacris initiare') – XI/29. Lucius lebt demnach in einer anderen Gemeinde (sein Gewand blieb im Tempel von Korinth), und die Priester erkennen die Weihen der anderen Gemeinde nicht an [1]). Noch einmal fastet Lucius zehn Tage durch Verzicht auf Fleischspeisen – XI/30. Osiris beruft ihn schließlich „in das Kollegium seiner Pastophoren [2]), ja sogar unter die fünf Jahre amtierenden Vorsteher" – XI/30 [3]). Damit endet der Bericht des Apuleius.

Der Einweihung von Neulingen – und auch der Vorbereitung der höchsten Weihe – diente in den Attis-Mysterien eine heilige Mahlzeit oder Kommunion. Firmicus Maternus überliefert davon das folgende Bekenntnis, das Symbolon der Mysterien:

„Ich habe aus dem Tympanon gegessen;
ich habe aus der Zymbel getrunken;
ich bin Myste des Attis geworden" [4]).

In der lateinischen Version des Symbolon bei Firmicus Maternus lautet die letzte Zeile: „. . . et religionis secreta perdidici" [5]). Clemens Alexandrinus gibt dieses Bekenntnis so wieder [6]):

1) In Rom ist Lucius „im Heiligtum fremd, aber heimisch in der Religion" XI/26 der Met. des Apuleius. Das erklärt die Notwendigkeit der 3. Weihe. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 25, Anm. 64. Leipoldt verweist auf Plutarch, De Iside et Os. 3 = Hopfner II, S. 4, – die gestorbenen Isisdiener werden mit dem heiligen Gewand geschmückt, damit sie in der anderen Welt als Isisgläubige erkannt werden. – Deshalb brauchte Lucius das Gewand. Über Isis- und Osiris-Gewänder ferner: Plutarch, De Iside et Os. 77 = Hopfner II S. 48 (nach anderer Kapiteleinteilung: 78) – Nach Nilsson II, S. 637f., ist die 3. Weihe eine Weihe beider Götter (Isis und Osiris) wegen: „imperiis *deum*". – Um verschiedene Weihe-Grade handelt es sich bei den 3 Weihen anscheinend nicht.

2) Ihre Funktion: s. Apuleius, Ausgabe von R. Helm, S. 375 (zu 17, 2).

3) Sein Haupthaar ist kahl geschoren – XI/30 Ende. Vgl. das Bild eines Isis-Priesters bei Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 49 (Erklärung auf S. VIII), der eine kreuzförmige Narbe über der Stirn als Zeichen der Zugehörigkeit zur Göttin aufweist – Sphragis!

4) Firm. Mat., De err. 18, 1. (C. Halm 102, 20–21). Zur Stelle Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 103: „. . . so ist deutlich, daß der Einzuweihende, der in sakramentalem Sinne sterben soll, wiedergeboren ist durch die sakrale Speise zum Mysten des Attis". Die Speise nennt er „eine magische Speise des Lebens" (S. 103). Hepding stellt die Annahme einer Wiedergeburt durch die Speisung in Frage. „Nach Firmicus war diese Ceremonie nur eine niedere Weihe, zu der sich der Myste bekannte, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti." (Attis, S. 186). Dieterichs Auslegung wird auch von Dey, Palingenesia, S. 83f., abgelehnt. – Durch diese Weihehandlung war „der Einzuweihende ein Glied der Mysterienfamilie der phrygischen Gottheiten geworden . . ." urteilt Hepding, Attis, S. 188.

5) Firm. Mat., De err. 18, 1. (C. Halm 102, 19). Überlegungen zu den verschiedenen Versionen (einschließlich der des Clem. Alex.) bei Dibelius, Die Isisweihe, S. 8ff.

6) Clem. Alex., Protr. II, 15 (Stählin I, 13, 12–13).

„Ich aß aus dem Tympanon,
ich trank aus der Zymbel,
ich trug das Kernos-Gefäß,
ich trat ins Brautgemach."

Es muß sich schon um eine heilige Mahlzeit und nicht um die Agape gehandelt haben, da – wie Nilsson feststellt [1]) – jene Gefäße, es waren dieselben, die die Priester bei ihren Umzügen als Musikinstrumente benutzten, nicht als Tischgeräte verwendet wurden. Nach der Mahlzeit trug der Neophyt das Kernos-Gefäß [2]). Auch die Mysteriengemeinde des Attis fühlte sich als große Familie. Anscheinend war die Teilnahme an der Kommunion gleichbedeutend mit der Aufnahme neuer Mitglieder in die Mysterienfamilie. Für diese Annahme spricht z. B. der Satz: „Ich bin Myste des Attis geworden." Vielleicht wurde er im Anschluß an die heilige Mahlzeit gesprochen. Auch im Attis-Kult wird der Priester der Pater gewesen sein, der den eigentlichen Vater der Mysterienfamilie, den Kultgott, vertrat und als Mystagoge fungierte [3]). Natürlich hatte der Eingeweihte über die geheimsten Vorgänge Stillschweigen zu bewahren. Von dem in die Mysterien eingeweihten Kaiser Julian z. B. erfahren wir nichts von den intimsten Geheimnissen [4]).

Umstritten ist, was das 'Eingehen in das Brautgemach' bedeutet. Es liegt nahe, diesen Mysterienbrauch als eine Liebesvereinigung des Mysten mit der Gottheit zu verstehen [5]). Nilsson, der diese Deutung entschieden ablehnt, denkt beim 'Brautgemach' an den „Tempelraum"; „der Myste spricht das Symbolon, damit er in das Innere des Tempels eingelassen werde" [6]). Wenn die Kommunion eine Vorbereitung auf die höchste Weihe war und jene anschließend im Tempel stattfand, dann ist Nilssons Ansicht nicht ausgeschlossen. Sein (übliches) Argument ist das Fehlen der Liebesvereinigung in den Mythen.

Einige Initiationsbräuche der Mithras-Mysterien führten wir bereits im Abschnitt über die 'Reinigung' an. Es gab in diesen Mysterien sieben

1) Nilsson II, S. 647.

2) Weitere Zeugnisse für den Kernos und Angaben über seinen Gebrauch bei Nilsson II, S. 652 und S. 651f., Anm. 1. Ferner: Hepding, Attis, S. 190ff.

3) Vgl. Hepding, Attis, S. 187f.

4) Hepding, Attis, S. 180.

5) So z. B. Dibelius, Die Isisweihe, S. 8. Strathmann nimmt an, daß der Myste mit dem Kernos, der „das abgetrennte Zeugungsglied eines Gallen" enthielt, in das unterirdische 'Brautgemach' der Göttin hinabstieg. Er „stellte es dort nieder, eine 'heilige Vermählung' anzudeuten und durch solche sakramentale Gemeinschaft der Lebensmacht der Göttin teilhaftig zu werden." (RAC I, Sp. 896). Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 126, denkt auch an eine Vermählung.

6) Nilsson II, S. 648. Siehe oben Firm. Mat., De err. 18, 1. Der Neophyt erhielt das 'signum', also ein Losungswort, 'ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti'. Dey, Palingenesia, S. 85: παστός ist die ,,Zelle im Tempel". Eine ,,mystische Vereinigung" war dieser Ritus nach Dey nicht. Zur Deutung durch Dey und Lagrange s. Dey, Palingenesia, S. 84 incl. Anm. 72. Vgl. dazu Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 210f.

Weihegrade, die der Myste durchlaufen mußte, um das Telos zu erreichen [1]. Sie entsprachen den sieben Planetensphären [2], die die Seele bis zu ihrer Erlösung zu durchlaufen hatte. An den Mysterien durften nur die Inhaber der höheren Grade (4–7) teilnehmen [3]. Wie Mithras der Vater seiner Gläubigen ist, so ist der *Mystagoge* für denjenigen der *Vater*, den er in die Mysterien einführt. Das Oberhaupt der Gemeinde ist der pater patrum oder pater patratus [4]. „Tradidit hierocoracia Aur(elius) Victor Augustinus v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) filio suo Emiliano [5].“

Den Pater sacrorum erwähnt Tertullian. Er kommt ferner in einer Inschrift unter der Cancelleria in Rom (Marsfeld) vor, in der der Stifter des Heiligtums seiner Gründungstat „gedenkt“ und u. a. formuliert: „. . . Proficentio, patri sacrorum . . . Proficentius, Pater dignissimus Mithrae . . .“ Die Funktion des Pater wird schließlich durch den von Firmicus Maternus tradierten Spruch erhellt: „Myste des Stierraubes, eingeweiht vom bewunderungswürdigen Vater“ sowie durch eine Verszeile aus dem Mithräum unter Sta. Prisca: 'Accipe, thuricremos, pater, accipe, sancte, leones' ('Nimm sie an, heiliger Vater, nimm an die Weihrauch verbrennenden Löwen!') [6].

Der Mystagoge führt also den genügend vorbereiteten Neuling in die Mysterien ein, und der Eingeweihte hat alles, was ihm an Riten und Lehren bekannt wird, geheimzuhalten. Zu diesem Zweck mußte der Myste vor der Einweihung einen Eid ablegen:

„Im Namen des Gottes, der die Erde vom Himmel geschieden hat, das Licht von der Finsternis, den Tag von der Nacht, die Welt vom Chaos, das Leben vom Tod und das Werden vom Vergehen, schwöre ich nach bestem Wissen und Gewissen, die Mysterien geheim zu halten, die mir anvertraut werden durch unseren gottesfürchtigen Vater Serapion und durch den ehrwürdigen Herold Ka(merion?), denen die Weihen obliegen, und durch meine miteingeweihten und sehr teuren Brüder. Treu meinem Eid hoffe ich, daß es mir wohlergehe; aber ich schwöre auch, daß mich Strafe treffen möge, wenn ich zum Verräter werde [7].“

1) Siehe Cumont, Mithra, S. 138f. und 138, Anm. 2; Hopfner in: PW XVI, Sp. 1343, und Vermaseren, Mithras, S. 113ff. – Zur Zahl 'Sieben' in den Mithrasmysterien (7 Planeten, 7 Grade, 7 Stufen etc.) s. ebd., S. 128–130. Zu den 7 Weihegraden ferner: Hieronymus, Epist. ad Laetam 2.

2) Cumont, Mithra, S. 140.

3) Rückschluß aus Porphyrius, De abstinentia IV, 16 (Nauck 253, 12–354, 16). Vgl. Cumont, Mithra, S. 141.

4) Belege bei Cumont, Mithra, S. 142, Anm. 2 u. 3.

5) Inschrift CIL VI, 751b. Zu 'tradere' ferner: CIL VI, 749ff. Nach Porphyrius, De abstin. IV, 16 (Nauck 254, 10) ist auch für die Mithras-Mysterien παραλαμβάνειν term. techn. für den Empfang der Mysterienweihen und der Geheimnisse. – Zum 'pater' im Mithraskult s. auch die Zusammenfassung bei Vermaseren, Mithras, S. 125f.

6) Tertullian, Ad. nat. I, 7 (Reifferscheid/Wissowa (I) 70, 1), Apol. VIII/7 (Hoppe 22, 8–9). Die Inschrift zitiert Vermaseren, Mithras, S. 111f. Der Spruch bei Firm. Mat., De err. 5, 2 (C. Halm 81, 26). Übers. bei Verm., Mithras, S. 112. Verszeile nebst Übers. aus dem Mithräum Sta. Prisca, Verm., Mithras, S. 144.

7) Übers. eines Papyrus in Florenz (PSI X 1162) bei Vermaseren, Mithras, S. 106.

Von den Initiationsriten weiß man noch, daß dem Mysten Brot und ein Becher mit Wasser vorgesetzt wurde [1]), wobei der Priester heilige Formeln sprach [2]). Auf dem Kultbild von Heddernheim feiern Sol und Mithras nach der Erlegung des Stieres ein Mahl. Das ist vielleicht als Vorbild eines heiligen Mahles der Mysterien gedacht [3]). Das gleiche Mahl zeigt auch das Dieburger Denkmal [4]). Eine Darstellung des heiligen Mahles der Mithras-Mysterien enthält das Relief des Mithräums von Konjica [5]).

Auf dem Tisch liegen vier Brote. Vier der sechs Teilnehmer des Mahles tragen die Insignien ihres Weihegrades, nämlich Rabe, Perser, Soldat und Löwe. Der Perser hält ein Trinkgefäß hoch. Es ist freilich nicht sicher, ob es sich hier um das eigentliche Mysterien-Mahl oder um ein Opfermahl oder um das 'Mahl der Seligen' handelt [6]). Erinnert man sich des wunderbare Wirkungen auslösenden und unsterblich machenden Haoma-Saftes der alten iranischen Religion, so darf man für das Mithras-Mahl wohl die gleichen Wirkungen annehmen.

Neuerdings hat Vermaseren dem *'heiligen Mahle'* wieder besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es in seinem Buch 'Mithras' ausführlich behandelt [7]). Auch Vermaseren kommt zu dem Schluß, daß die Anhänger des Mithras glaubten, man werde „durch den Genuß von Fleisch und Blut des Stieres neu geboren, so wie einst durch das Stierblut das neue Leben entstand. Diese Speise und dieser Trank schenken nicht allein Körperkraft, sondern auch das Seelenheil bei der Neugeburt im Ewigen Licht“ [8]). An welcher Stelle die heilige Mahlzeit im Ablauf der Mithras-Mysterien ihren Platz hatte, wage ich nicht zu entscheiden, halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß sie wie die Kommunion in den Mysterien des Attis dem eigentlichen Höhepunkt der Mysterien vorausging.

Diese Beispiele mögen genügen. Sie zeigen, daß die Inititiationsriten der Mysterien zwar verschieden sind, die Initiation als solche aber bestimmte,

[1]) Tertullian, De praescript. haeret. 40: 'Celebrat (Mithra) et panis oblationem . . .' (Kroymann (II, 2) 51, 11). Justin, Apol. I, 66 (Cumont, T. et M. II, S. 20). Betr. Wasser *oder* Wein s. u. Anm. 7.

[2]) Cumont, Mithra, S. 146.

[3]) Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 18. Erklärung ebd., S. XI. – Zum Verhältnis Sol–Mithras s. Vermaseren, Mithras, S. 56 und bes. 75ff. („Aus unserer heutigen Kenntnis heraus ist es uns nicht möglich, ihre gegenseitigen Beziehungen in ein streng logisches System zu bringen“. S. 76.)

[4]) Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 23.

[5]) Ebd., Abb. 46.

[6]) Ebd., S. XIX.

[7]) Vermaseren teilt die überlieferten Darstellungen von Mahl-Szenen in drei Gruppen, und zwar in die erste, nur das Mahl zwischen Mithras und Sol enthaltende, in eine zweite, wo auch Menschen beim Mahl zugegen sind, und in die dritte, das Mahl der Gläubigen für sich darstellende Gruppe (Mithras, S. 79). Bei diesem Mahl wurde nach V. das Fleisch des Stieres gegessen (vgl. das Relief des Mithräums von Merida in Spanien) und sein Blut getrunken. „War gerade kein Stier zu beschaffen, oder war er zu kostspielig, dann begnügte man sich auch mit dem Fleisch anderer Tiere, meistens Kleinvieh; wenn man nicht sogar Fleisch durch Fisch und das Blut durch Wein ersetzte.“ (S. 81). Wohlgemerkt durch Wein – nicht durch Wasser! Es spricht einiges dafür, daß Justin wider besseres Wissen von Wasser statt Wein berichtet (S. 81f.).

[8]) Vermaseren, Mithras, S. 82.

allgemein benutzte Strukturelemente aufweist, und zwar die gleichen wie im hermetischen Wiedergeburts-Mysterium: Reinigung und Askese, Paradosis, Mystagogie und Arkandisziplin.

Letztere erlegt auch der *XIII. Traktat* seinen Lesern auf. Um die *Schweigepflicht des Mysten* hinsichtlich der von Hermes Trismegistos mitgeteilten Geheimnisse geht es bereits in der Überschrift des Traktates: ... *ΣΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ* bedeutet die Bekanntgabe des Schweigens; Festugière übersetzt: la règle du silence[1]). In *ἐπαγγελία* steckt sowohl die Forderung zum Stillschweigen seitens des Hermes als auch das Versprechen des Tat zu schweigen. Außerdem weist die Bezeichnung logos apokryphos, 'apokryphe Rede', auf etwas Geheimzuhaltendes hin. In XIII/13 betont Hermes Trismegistos gegenüber Tat, daß er die Wiedergeburts-Rede nur für ihn niedergeschrieben habe, „damit wir nicht das Ganze der Masse (der Menschen) preisgeben[2]), sondern nur denen (mitteilen), die Gott selbst dazu auserwählt hat". Am Schluß seiner apokryphen Rede (XIII/16) teilt Hermes seinem Sohn Tat den Lobgesang der Wiedergeburt mit, den er nicht so leichthin mitteilen wollte, „es sei denn dir, und zwar am Ende des Ganzen". Hermes Trismegistos fügt noch hinzu: „Daher wird er (der Lobgesang) auch nicht gelehrt, sondern in Schweigen gehüllt."

In seinen letzten Worten an Tat (XIII/22) weist Hermes Trismegistos – und das unterstreicht die große Bedeutung der Arkandisziplin in CH XIII – noch einmal auf das zu bewahrende Stillschweigen hin[3]). „Da du nun dieses von mir erfahren hast, gelobe (mir) Stillschweigen, was die (wunderbare) Wirkung[4]) betrifft, mein Kind, daß du keinem Menschen die Paradosis der Wiedergeburt[5]) enthüllst, damit wir nicht zu den Verleumdern[6]) (d. h. zu denen, die diese Lehre in Mißkredit bringen) gezählt werden."

Die letzten Abschnitte des XIII. Traktates enthalten noch ein weiteres Element der Mysterien: *das Opfer*. Opfer gab es in allen Mysterien-Kulten. Bei den eleusinischen Mysterien opferte man bei der Initiation Ferkel und Kuchen[7]), die Darbringung von Opfern für Dionysos wird in der Jobakchen-Inschrift mitgeteilt[8]), kultische Opfer gab es auch in den orphischen Mysterien[9]). Nilsson berichtet von einem Papyrus aus dem 3. vorchristlichen

[1]) Nock/Fest. II, S. 200. Vgl. Scott II, S. 375.

[2]) Wörtlich: damit wir nicht dastehen als Verleumder des Ganzen an die Vielen. Vgl. Fest. Rév. IV, S. 205 (1), Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 62 und Scott II, S. 408f.

[3]) Scott (II, S. 408) macht auf den Gegensatz zu CH I aufmerksam, wo das Heil allen gepredigt wird.

[4]) ... *τῆς ἀρετῆς*: Reitzenstein, Poim. S. 348, Anm. 7 = „betreffs der Wirkung, der Kraft". Festugière übersetzt: „... en ce qui regarde ce pouvoir miraculeux." Vgl. Nock/Fest. II, S. 218f., Anm. 94.

[5]) Festugière: „le mode de transmission de la régénération ..."

[6]) Vgl. dazu oben Anm. 2.

[7]) Belegt durch die Lovatellische Asche-Urne, s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 184.

[8]) Ditt. Syll.³ 1109. Vgl. Nilsson II, S. 361 und I, S. 583ff.

[9]) Siehe O. Kern in: PW XVI, Sp. 1285f.

Jahrhundert, der zur Hälfte zerstört ist und vielleicht ein „orphisches Kultgesetz“ enthielt [1]). Jedenfalls enthält er eine Opfervorschrift.

Von den Mysterien zu Andania ist eine Inschrift aus dem Jahre 92 v. Chr. erhalten, die über Ordnung und Ablauf der Feiern Auskunft gibt [2]). Danach mußten die Gläubigen – während sie Blut und Wein darbrachten – einen Eid ablegen, dessen Wortlaut die Inschrift enthält und in dem es vor allem um den rechten Vollzug der Mysterien geht. Es werden Opfer bezeugt, für deren Durchführung ein Keryx verantwortlich war. Auch erfährt man, welche Opfertiere den einzelnen Gottheiten darzubringen waren. Schließlich wird eindringlich gefordert, daß während des Vollzuges der Opfer und Mysterien alle Teilnehmer andächtig zu schweigen haben.

In Samothrake, bei den Mysterien der Kabiren, wurde bei der Einweihung ein Widder geopfert [3]). Vom Opfer in den Isis-Mysterien berichtet Apuleius, Metamorphosen XI/22 [4]). Die Attis-Mysterien kannten das Stier- oder Widderopfer [5]), die Mithras-Mysterien das Stieropfer. Es steht fest, daß in den Mithräen geopfert wurde, da man einmal die Opferplätze vor den Altären der Mithras-Heiligtümer und Reste von geopferten Tieren gefunden hat, z. B. unter St. Clemente in Rom, und zum anderen zwei der neuentdeckten Verszeilen im Mithräum unter Sta. Prisca in Rom lauten: „Accipe, thuricremos, pater, accipe sancte, leones“ („Nimm sie an, heiliger Vater, nimm an die Weihrauch verbrennenden Löwen!“) und „Per quos thuradamus per quos consumimur ipsi“ („Durch die wir den Weihrauch opfern, durch die wir selber verzehrt werden!“) Diese Worte werden nicht etwa an Mithras, sondern an das Gemeindeoberhaupt gerichtet, der die Weihrauch opfernden ‘Löwen’, die im Mithräum unter Sta. Prisca zudem in einer Prozession dargestellt sind, ‘annehmen’, d. h. zu den geheimen Mysterien zulassen möchte [6]).

Im hermetischen Wiedergeburtsmysterium ist von einem *Opfer* an drei aufeinanderfolgenden Stellen die Rede. In dem abschließenden Lobgesang betet Hermes (XIII/18): „Ich danke dir, Gott, Kraft meiner Kräfte. Dein Logos [7])

[1]) Nilsson II, S. 244.

[2]) Ditt. Syll.³, 736. Übers. in Auszügen: Textbuch zur Religionsgeschichte, hrsg. von Lehmann-Haas, 2. Aufl. Leipzig/Erlangen 1922, S. 207f.; RGL²/4, S. 70–71; Umwelt II, S. 89–90.

[3]) O. Kern, Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, Berlin 1927, S. 36.

[4]) Helm 344, 14.

[5]) Prudentius, Peristeph. X, 1006ff. (Bergmann 407, 6ff.). Firm. Mat., De err. 27, 8. (C. Halm 123, 1). Abbildung von Opfertieren s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 151b.

[6]) Zu den Opferplätzen s. Cumont, T. et M. I, S. 68ff. und Cumont, Mithra, S. 153. – Zur Ausdeutung von Mithras-Monumenten für das Opfer s. Saxl, Mithras, S. 58. – Die das Opfer betreffenden Verse von Sta. Prisca und Beschreibung der entsprechenden Darstellungen in diesem Mithräum bei Vermaseren, Mithras, S. 144. – Interessant ist eine weitere Verszeile im Mithräum unter Sta. Prisca, die im Zusammenhang mit der Weihe der ‘Löwen’ steht: „Nama Leonibus novis et multis annis“ („Heil den Löwen! Heil für viele neue Jahre!“): Vermaseren, Mithras, S. 147.

[7]) Oder: „dein Wort“; Festugière: „Ton Verbe, par moi, te chante“. – Scott: „It is thy Word through me sings thy praise“. Scott setzt die Stelle an den Anfang von XIII/19.

preist dich durch mich. Empfange durch mich das All durch das Wort (λόγῳ) wie ein 'logisches' (spirituelles) Opfer (λογικὴν θυσίαν) . . ."[1]); und weiter heißt es in XIII/19: „Empfange (das Subjekt ist Gott wie in XIII/18) von allen ein 'logisches' Opfer (λογικὴν θυσίαν)." Ein drittes Mal hören wir von 'logischen' Opfern im Abschnitt 21 unmittelbar im Anschluß an den Lobgesang (εὐλογία) XIII/17–20. Tat wird durch Hermes ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er das Opfer, was er Gott darbringt, eindeutig auch als 'logisches' Opfer bezeichnen soll: „Dir . . . bringe ich, Tat, meinem Gott 'logische' Opfer (λογικὰς θυσίας) dar. Gott, du Vater, du der Herr, du der Nus, nimm von mir die 'logischen' Opfer an, welche du willst . . ." – Hermes: „Du, mein Kind, bringe Gott, dem Vater von allem, ein angenehmes Opfer dar. Aber füge hinzu, mein Kind, durch das Wort (διὰ τοῦ Λόγου)[2])."

Wenn wir zu Beginn dieses Kapitels davon sprachen, daß in CH XIII ein Dromenon fehlt und ein spirituelles Mysterium vorliegt – an anderer Stelle nannten wir es mit Reitzenstein ein 'literarisches Mysterium' – so kann die Stellung des Opfers in CH XIII diesen Sachverhalt besonders eindrücklich bestätigen. Tat wird von Hermes aufgefordert, Gott ein Opfer darzubringen, aber kein gewöhnliches, d. h. empirisches, sondern ein 'logisches Opfer'.

Λογικός gehört einmal zu λέγειν, das Sprechen betreffend, zum anderen zu λόγος, die Vernunft betreffend, vernünftig. Letztere Bedeutung findet man besonders in der Stoa[3]). Häufig muß es einfach mit 'geistig' übersetzt werden (auch im Sinne von pneumatisch, vgl. 1. Petr. 2, 2). Der Terminus begegnet nicht in LXX und bei Josephus, wohl aber in den Gebeten der griechischen Synagoge[4]). Λογικός ist nicht nur ein Terminus der philosophischen, sondern auch der mystischen Sprache. Das läßt sich besonders gut bei Philo beobachten, wo der Terminus sowohl in stoischen als auch in mystischen Zusammenhängen auftaucht[5]). So hat λογικός unterschiedliche Färbung und Bedeutungsnuancen. In CH XIII wird der Terminus im mystischen Sinne gebraucht. Zum Vergleich ziehen wir die einzige Stelle im Corpus Hermeticum heran, in der noch 'logische Opfer' erwähnt werden. Innerhalb eines Lobgesanges (wie in CH XIII) liest man im I. Traktat die Worte: „Empfange reine Opfer (λογικὰς θυσίας) in Worten von Seele und Herz, erhoben zu

[1]) Moorsel, Symbolsprache, S. 134, übersetzt: „Empfange durch mich das All λόγος-gemäß wie ein 'logisches' Opfer."

[2]) Vgl. CH XIII/18. Andere mögliche Übersetzung: 'durch den Logos'. – Scott II, S. 407: „The word λόγος cannot here mean merely 'speech'; for there would be no need to insist that Tat's 'speech of praise' (εὐλογία) was uttered 'by means of speech'. It must mean either 'the divine Logos' or 'the human reason': and in the view of this writer, there is no essential distinction between the one and the other. The divine λόγος is the sum of the divine δυνάμεις", . . . 'Accept praise from me through the λόγος' means, 'accept praise offered by thy λόγος, which has entered into me'."

[3]) ThWB IV, S. 145 – Artikel λογικός.

[4]) Ebd., S. 145. Vgl. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1957, S. 260.

[5]) Moorsel hat das ausführlich dargelegt in: The mysteries, S. 120f.

dir . . .“ (I/31). Es handelt sich hier um ein Wort-Opfer, also um Worte der Anbetung, die die reine Seele und das zu Gott erhobene Herz dem „Vater des Alls“ darbringen. Es ist ein Opfer ganz im Sinne des Paul-Gerhard-Liedes: „Du willst ein Opfer haben, hier bring ich meine Gaben: Mein Weihrauch und mein Widder sind mein Gebet und Lieder.“ (EKG 348/5).

Die Funktion von *λογικός* in Verbindung mit *θυσία* ist klar zu erkennen: es soll das empirische Opfer ausschließen und gleichzeitig das in der empirischen Sphäre soeben verworfene Opfer auf höherer Ebene wieder hoffähig machen. Der Terminus *λογικός* drückt somit eine vollzogene Spiritualisierung aus, und man kann daher in den zitierten Stellen für ‘logische Opfer’ besser und prägnanter ‘spirituelle Opfer’ sagen.

Für diese Anwendung des Terminus *λογικός* als Ausdruck für die Spiritualisierung gibt es etliche Parallelen, z. B. Testamentum Levi 3, 6 (*λογικὴ καὶ ἀναίματος θυσία*). In der LXX begegnet der Terminus nicht. In Römer 12, 1 nennt Paulus die Hingabe des Leibes ein Gott wohlgefälliges Opfer, die *λογικὴ λατρεία*. Dieses ‘lebendige Opfer’ ist ein ‘logischer’, d. h. geistiger (nicht: vernünftiger!) Gottesdienst. Das ist nur zu verstehen, wenn man den Terminus *λογικὴ θυσία* im Hintergrund weiß [1]). Auch in I. Petr. 2, 5 wird von den Gott angenehmen geistlichen Opfern gesprochen (. . . *πνευματικὰς θυσίας* . . .). *Πνευματικός* und *λογικός* werden hier synonym gebraucht. Philo gebraucht zwar nicht *λογικὴ θυσία* [2]), bezieht aber in der Sache den gleichen Standpunkt: Spec. leg. 1, 277: Gott legt keinen Wert auf Opfertiere, sondern will *τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν* [3]). Es geht Philo darum, daß sich der Opfernde in rechter geistlicher Haltung befindet. In einer Anzahl anderer Stellen kommt weniger das moralische, ethische Anliegen, d. h. der Stoiker, als vielmehr der Mystiker Philo zu Worte [4]). Moorsel hat gezeigt, daß Philos Mystik nicht wenige hymnische Elemente aufgenommen hat und damit der hermetischen Position sehr nahe kommt [5]). Grundsätzlich ist Philo der Ansicht, daß man Gott nicht durch Opfer, sondern durch Loblieder und Hymnen verehren soll (De plantatione 126, auch 108) [6]). An dieser Philostelle, die ein Logos-Opfer meint, auch wenn der Terminus nicht verwendet wird, lassen sich die einzelnen ‘Stufen’ des Opfers sehr gut ablesen. Die

[1]) Der Terminus ist hellenistisch. — Reitzenstein, HMR, S. 330. Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, S. 261: Er gehört ,,in die liturgische Sprache des hellenistischen Judentums“. — Reitzenstein, HMR, S. 328 *λατρεύειν* hat sakrale Bedeutung und bedeutet häufig: kultisch verehren durch Opfer (Tieropfer!), z. B. Ex. 7, 16 vgl. 8, 4 und 10, 26. Artikel *λατρεύω* und *λατρεία* im ThWB IV, S. 58ff.

[2]) Bei Porphyrius, De abstin. II, 45 (Nauck 174, 18) begegnet *νοερὰ θυσία*. Vgl. Nock/Fest. I, S. 27, Anm. 83.

[3]) Cohn/Wendland V, 66, 22—67, 1. Vgl. Walter Bauer, Wörterbuch, Artikel *λογικός*.

[4]) Die stoischen und mystischen Philo-Stellen hat Moorsel, The mysteries, S. 120f., zusammengestellt.

[5]) Moorsel, The mysteries, S. 120f.

[6]) De plant. 126 (Cohn/Wendland II, 158, 11—14); De plant. 108 (C./W. II, 154). Auf diese Stellen hat Kroll. Die Lehren, S. 334, aufmerksam gemacht.

unterste Stufe ist das empirische Opfer, gefolgt vom spiritualisierten Opfer in der 'gemäßigten' Form von Hymnen und Gebeten. Die reinste Form des vergeistigten Opfers ist jedoch das innere Opfer [1]). Zu dieser dritten Form rechnet J. Kroll CH XIII/18 und 21 sowie CH I/31 und meint, daß hier an „das Innere des Menschen, den Nus gedacht ist und nicht an ein Opfer, einen Lobpreis" [2]). „Daß immer in wortreichen, rauschenden *εὐλογίαι* davon die Rede ist, zeigt nur, wie unbrauchbar und schon verwaschen der Begriff dieser *θυσία* ist. An sich sollte sich dieses Opfer nicht in vielen Worten, sondern in der Gott einzig würdigen Art des Gebetes, der Verehrung durch Schweigen äußern [3])." Zweifellos gibt es einen Trend zur Höchstform der verinnerlichten, wortlosen Gottesverehrung im Corpus Hermeticum [4]). Die angeführten Stellen (I/31, XIII/18ff.) sind aber m. E. zuerst und zunächst Belege für das spiritualisierte Opfer (der mittleren Ebene) in Form von Lobpreis und Hymnen. Denn die *λογικὴ θυσία* finden wir im Corpus Hermeticum untrennbar verbunden mit der *εὐλογία* (und *εὐχαριστία*) [5]). Diese aber ist ihrerseits in den zitierten Stellen ein Ausdruck mystischer Ekstase. Deshalb wollen die Logos-Opfer im Corpus Hermeticum nicht wie in der Polemik der alttestamentlichen Propheten und der hellenistischen Philosophen den Vorrang des Sittlichen vor dem Kultischen betonen und sicherstellen [6]), sie sind nicht ethisch oder paränetisch zu verstehen, sondern sie sind der Ausdruck des soeben des Schauens teilhaftig gewordenen, erneuerten und wiedergeborenen Menschen! Es ist das 'Wort' des Pneumatikers im Lobeshymnus und Dankgebet. Darin liegt auch die eigentliche Besonderheit der *λογικὴ θυσία* im Corpus Hermeticum [7]). Sie ist ein Lob- und Dankopfer – von Gott geschenkt und inspiriert – „zu gleicher Zeit Darbringung und Empfang" [8]) des Menschen in der unio mystica.

Obwohl in CH XIII eine Auseinandersetzung mit den empirischen Opfern nicht stattfindet, muß man annehmen, daß es eine solche in einem früheren Stadium des Hermetismus gegeben hat, denn daß es einmal eine

[1]) Siehe Kroll, Die Lehren, S. 334f.

[2]) Kroll, Die Lehren, S. 329f. Kroll spricht zwar nicht von 3 Stufen oder Ebenen, seine Konzeption läuft aber darauf hinaus.

[3]) Kroll, Die Lehren, S. 330.

[4]) Welche Stellen man dazu rechnet, hängt u. a. auch von der Interpretation und Übersetzung des schillernden und doppeldeutigen Wortes *λόγος* ab, z. B. XIII/18 und 21.

[5]) Die *εὐχαριστία* ist an manchen Stellen ein Teil der *εὐλογία* und gehört daher mit zur *λογικὴ θυσία* (CH I/20, I/22, I/27, I/29, VI/4, X/22, XIII/18, XIII/22, Ascl. 10, Ascl. 14, Ascl. 41). Am deutlichsten ist dieser Sachverhalt aus Traktat XIII/15–22 zu ersehen. Auf die sich daraus ergebenden Folgerungen, wie z. B. die Einschätzung der Logosopfer als pneumatische Eucharistie u. a., kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Moorsel hat diese Fragen kurz in Symbolsprache, bes. S. 134ff. behandelt und ausführlich in The mysteries, S. 124ff.

[6]) Vgl. Lietzmann, Römer (Handbuch z. NT 8), 1933^4, S. 108.

[7]) Insofern kann Moorsel, The mysteries, S. 123 u. ö., von solchen Opfern sagen, sie seien radikal-objektiv und super-personal.

[8]) Leeuw, Phän., S. 406.

Berührung mit Opferriten gab, beweist allein schon das Vorkommen von Opfern im 'Bastard-Hermetismus'[1]), wofür Reitzenstein einige Beispiele liefert[2]). Spuren dieser Auseinandersetzung mit dem empirischen Opfer finden sich noch an einigen Stellen im Corpus Hermeticum. Wenn man nämlich jene Abschnitte, die expressis verbis von Opfer reden oder dem Zusammenhang nach mit dem Opfer in Verbindung gebracht werden dürfen, in zwei Gruppen teilt, dann geht es in der ersten Gruppe um die radikale Verwerfung eines Opfers und in der anderen um die Darbringung desselben (CH I/31, XIII/18, 19, 21; Ascl. 41). Zur ersten Gruppe, die noch etwas von jener Auseinandersetzung widerspiegelt, gehören z. B. die Stellen CH II/16, V/10, VI/1, XII/23 und Ascl. 41[3]). Man kann also durchaus

[1]) Ausdruck von Moorsel, The mysteries, S. 38.

[2]) Reitzenstein, Poimandres, S. 165ff., bes. S. 168.

[3]) II/16: „Gott freilich gibt alles und nimmt nichts an (λαμβάνει)." Dieser Gott will keine Opfer, sie sind ihm nicht gemäß. Die gleiche Äußerung des Hermes Trismegistos findet sich auch im Traktat V:
V/10: „... alles ist in Dir, alles kommt von Dir. Du gibst alles und nimmst nichts an (λαμβάνεις) ..." Der V. Traktat macht noch deutlicher als der II., warum jener Gott das Opfer verschmäht. Einmal besitzt er bereits alles, und es gibt nichts, was er nicht schon hätte (V/10), und zum anderen ist 'Gott' hier so allmächtig und spirituell vorgestellt, daß ihm alle materiellen Opfer nur gleichgültig und unerwünscht sein können. Der Kontext, insbesondere V/11, legt nahe, daß es hier um die Ablehnung materieller, empirischer Opfer geht.
VI/1: Am Anfang des VI. Traktates wird ausdrücklich festgestellt, daß es nichts gibt, dessen Gott bedürfte (οὔτε γὰρ ἐνδεής ἐστί τινος ...). Zwar ist hier nicht vom Opfer die Rede, es wird ebensowenig erwähnt wie in den Traktaten II und V, aber die Abweisung eines empirischen Opfers ist sowohl durch die Analogie zu V/10 anzunehmen als auch in der hier begegnenden Gottesvorstellung implicite enthalten.
XII/23: Das Gespräch zwischen Hermes und Tat endet mit der Aufforderung des Hermes Trismegistos: „Diesen Logos (oder: dieses Wort, oder: diese Rede), mein Sohn, bete an und verehre ihn!" Festugière übersetzt: „Adore ce Verbe, mon enfant, et rends-lui un culte." 'Culte' meint natürlich eine Verehrung immaterieller Art: denn das empirische Opfer wird an dieser Stelle ja gerade ausgeschlossen, wie der darauffolgende Satz zeigt: „Es gibt nur eine (Möglichkeit der) Gottes-Verehrung (ϑρησκεία), nämlich: Das Nicht-böse-sein." Man darf wohl in diesem Falle von einer indirekt ausgesprochenen Abweisung des empirischen Opfers reden.
Ein regelrechtes Opferverbot ist nur im lateinischen Asclepius enthalten:
Ascl.: Nachdem Hermes Trismegistos dem Asclepius genug über die göttlichen Dinge gesagt zu haben meint, schlägt er vor zu beten – „restat hoc solum nobis, ut benedicentes deum orantesque ..." (40). Als sie aber mit Gebet und Lobpreis beginnen, stellt Asclepius plötzlich die Frage: „O Tat, willst du, daß wir deinem Vater vorschlagen, er möge uns genehmigen, unserem Gebet Weihrauch und Wohlgerüche hinzuzufügen?" („O Tat, uis suggeramus patri iusserit, ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo?") Trismegistos erwidert darauf aufgeregt: „Sei still, schweige, Asclepius; denn das kommt einem Sakrileg gleich, Gott zu bitten, was das Anbrennen von Weihrauch und der übrigen Dinge betrifft." („Melius, melius ominare, Asclepi, hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere.") „Denn dem, der selbst alles ist oder in dem alle Dinge sind, ermangelt nichts (nihil enim deest ei, qui ...). Wir aber wollen ihn anbeten durch Danksagungen. Denn das sind die höchsten Brandopfer (incensiones) für Gott, wenn von den Sterblichen Danksagungen erfolgen"(41).

noch feststellen, wie die 'Hermetiker' mit dem Opfer fertig zu werden versuchten und auch fertig geworden sind. Eliminieren konnten sie es freilich nicht, da das Opfer (in welcher Form auch immer) unveräußerlicher Bestandteil jeder Religion ist[1]).

Es ist nicht gesagt, daß das empirische Opfer, das im Corpus Hermeticum abgewehrt und sublimiert wird, das Opfer der Mysterien-Kulte gewesen ist. Opfer gab es überall, und es ist auch kein Spezificum der Mysterien-Religionen. Da diese aber auch sonst stark auf die Hermetik ausgestrahlt haben, liegt die Annahme immerhin nahe, daß das Opfer der Mysterien im Spiele gewesen ist. Denn ohne Zweifel haben das Tieropfer und andere Arten von Opfer in den Mysterien-Religionen zwangsläufig alle religiösen und philosophischen Richtungen, die mit den Mysterien in Berührung kamen, beschäftigt. So fand das Opfer Eingang in jene Richtungen, mußte aber der höheren Qualität derselben entsprechend spiritualisiert werden. Terminologisch geschah das durch die Hinzufügung des Schutz-Wortes *λογικός* zum Terminus *θυσία*. Sachlich entstand aus dem Tieropfer das Wortopfer, aus dem blutigen Dankopfer das Dankgebet.

Die angeführten Beispiele eines Logos-Opfers haben gezeigt, daß das Corpus Hermeticum mit seinem Trend zur Verinnerlichung nicht allein dasteht, sondern nur eine von zahlreichen philosophischen und religiösen Schriften ist, die im Laufe der Zeit immer wieder die empirischen Opfer verworfen[2]) und dagegen ein spiritualisiertes Opfer vertreten haben[3]). Man darf wohl sagen: wo geopfert wurde, gab es immer auch derartige spiritualisierende Richtungen.

4. Zur Frage hermetischer Kultpraxis und Gemeindebildung

Wenn in CH XIII eine Opfer-P r a x i s eindeutig abgelehnt wird und es auch sonst keine Anhaltspunkte für ein Dromenon im XIII. Traktat gibt,

Das Musterbeispiel einer solchen Danksagung steht am Ende des 41. Kapitels. Dieses Kapitel demonstriert, was eine sehr weit fortgeschrittene Spiritualisierung im hermetischen Bereich zeitigt. Wie weit dieser Prozeß der Spiritualisierung hier schon fortgeschritten ist, sieht man daran, daß selbst die Darbringung von Weihrauch, was doch die sublimste Form eines empirischen Opfers sein dürfte, verworfen wird. So ist der Ausdruck 'radikale Spiritualisation', den Moorsel, The mysteries, S. 38f., braucht, durchaus gerechtfertigt. – Zur Opfer-Vorstellung in Ascl. 41 s. Nock/Fest. II, S. 399, Anm. 343.

[1]) Vgl. Leeuw, Phän. S. 393ff.

[2]) Siehe Kroll, Die Lehren, S. 333f. (Zeugen für die Verwerfung von empirischen Opfern bzw. von Opfern überhaupt: Pythagoras, Platon, Seneca, Apollonios von Tyana. Näheres ebd.). Vgl. auch Norden, Agnostos Theos, 4. unveränd. Aufl. Nachdruck: Darmstadt 1956, S. 343–346; Paul Wendland. Die hell.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum . . ., 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912, S. 141f. (zu Varro); Reitzenstein, HMR, S. 330 (zu Sallust). Zu beachten auch Test. Lev. 3, 6; Hos. 6, 6; Ps. 51, 18ff. (V. 20–21 dgg. wohl spätere Zusätze); ferner: Brief des Ptolemäus an die Flora (Epiph. Pan. 33, 5, 10 = Holl I, 455, 7–10).

[3]) Die Anschauung, daß „das richtige Opfer das Dankgebet ist", darf nicht nur auf e i n e Quelle zurückgeführt werden, so Reitzenstein, HMR, S. 38.

dann darf man die oft gestellte Frage nach einem Kult getrost verneinen, und das trifft unserer Meinung nach für die Hermetik überhaupt zu [1]. Manche Forscher haben sich allerdings für eine hermetische Kult-Praxis entschieden, wozu ihnen u. a. folgende Stellen im Corpus Hermeticum Anlaß geben. Ein Ritus scheint z. B. in CH I/29 vorzuliegen: „Und ich säte in ihnen die Worte der Weisheit, und sie wurden gestillt mit ambrosischem Wasser." Das erinnert an den Trank der eleusinischen Mysterien und überhaupt an die diversen Trinkriten [2]. Moorsel meint, daß hier eine „Mischung von Flüssigem und Festem" stattgefunden hat und damit ein „Ineinanderfließen von Metaphern" [3]. Das fällt auch sofort auf, denn einmal kann *ἐτράφησαν* mit „sie wurden ernährt" übersetzt werden, und zum anderen ist Ambrosia nach der griechischen Sage die Unsterblichkeit verleihende Götterspeise. Wie Moorsel richtig gesehen hat, handelt es sich aber nicht um Kult-Praxis, sondern um Metaphern.

Schwieriger liegen die Dinge im Krater-Traktat (CH IV), wo es im Abschnitt 4 heißt: „Er (Gott) füllte einen großen Mischkrug (Krater) (und zwar mit Nus), sandte ihn herab, gab ihm einen Herold (Keryx) [4] mit und gebot diesem, die folgende Botschaft den Herzen der Menschen zu verkünden: 'Tauche (*βάπτισον*), der du es vermagst, in diesen Krater ein, der du glaubst, daß du aufsteigen wirst zu dem, der den Krater herabgesandt hat; der du erkennst, wozu du entstanden bist!' Die nun auf die Botschaft achtgaben und in den Nus eintauchten (resp. mit dem Nus getauft wurden) – *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, ...* – [5]) wurden der Gnosis teilhaftig; sie wurden vollendete Menschen (*τέλειοι ... ἄνθρωποι*) [6], indem sie den Nus erhielten. Jene aber, die die Botschaft verfehlten, sind die 'Logiker' (*οἱ λογικοί, ...*), weil sie den Nus nicht dazuempfingen und nicht wissen, wozu und von wem sie geboren sind."

In Abschnitt 6 äußert Tat dann den Wunsch: „Vater, auch ich möchte eingetaucht (resp. getauft) werden." (*βαπτισθῆναι*).

Auffallend sind die gnostischen Vorstellungen dieser Abschnitte; uns geht es aber vor allem um das Mysterium, das hier beschrieben wird. Das Ziel

[1]) Zu neuen Aspekten dieser Frage auf Grund der koptisch-hermetischen Schriften vgl. des Vorwort.

[2]) Für Trinkriten bei Gnostikern s. Bousset, Hauptprobleme, S. 292–293. Hierzu vgl. A. Wlosok, Laktanz, S. 112, die eine nachträgliche Verkultlichung des gnostischen Trink-Symbols für möglich hält.

[3]) Moorsel, Symbolsprache S. 133f. Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 65ff. (zu I/29 als Metapher). Parallelen zur Vorstellung vom ambrosischen Wasser bei Wlosok, Laktanz, S. 140 (Philo, Oden Sal., Thomasakten).

[4]) Vgl. CH I/27 im Zusammenhang mit dem ambrosischen Wasser (I/29).

[5]) Festugière: „et qui ont été baptisés de ce baptême de l'intellect ..."

[6]) Reitzenstein, HMR, S. 338f. bringt die *τέλειοι* mit *τελετή* zusammen. „Wenn *τέλειος* hier einerseits 'vollkommen' bedeutet ('volle Menschen'), so andrerseits doch offenbar zugleich 'in der Taufe vollkommen geworden'. 'Vollkommen', d. h. geweiht ..." (S. 338). Scott lehnt diese Version Reitzensteins ab (II, S. 143, bes. Anm. 2). Dagegen Ferguson (in Scott/Ferguson (IV), S. 367, Anm. 28: „*τέλειοι* ... Common among the Orphics and Gnostics for the initiated."

(Telos), der vollendete Mensch, wird durch die Verleihung des Geistes in der Krater-Taufe erreicht. Dadurch wird der Mensch zu dem gemacht, was er werden soll und kann. Durch das Eintauchen in den mit Nus, d. h. Pneuma, gefüllten Krater vollzieht sich seine Verwandlung, seine Wiedergeburt bzw. Vergottung (IV/7)[1].

Daß es sich bei der Krater-Taufe nicht bloß um einen Vergleich, sondern tatsächlich um eine Taufe handelt[2], ergibt der Text. Diese Taufe ist auch nicht nur eine Reinigungszeremonie, sondern hat ausgesprochen sakramentalen Charakter (Verwandlung!). Scott bezeichnet sie als „an operation of sacramental efficacy“[3], Heinrici als „einen sakramentalen Akt“[4]. J. Kroll vermutet, daß in CH IV „eine Spur des Taufsakramentes“ vorliegt, „das uns von den Gnostikern her bekannt ist . . .“[5], und Scott weist darauf hin, daß eine solche Taufe wie im Krater-[6]Traktat in Syrien existierte oder zumindest syrischen Ursprungs ist, sie sei aber keinesfalls ägyptischen Ursprungs[7]. Diese Abweisung des ägyptischen Ursprungs ist durchaus nicht so sicher, wie Scott meint. Festugière hat zum Verständnis der Krater-Taufe die koptisch-gnostischen Schriften des Jeû und der Pistis Sophia herangezogen[8]. Danach wäre die Taufe in CH IV ein spiritualisiertes Kultmysterium der koptischen Gnostiker. Zu Festugières These, daß aus der Kombination von Tauf- und Trinkriten aus einem Krater bei den koptischen Gnostikern das Mysterium der Taufe abstrahiert wurde, bemerkt A. Wlosok: Es handelt sich im IV. Traktat zwar um Kultsymbole, die gnostisch gedeutet werden, aber ihre Vermischung kann auch rein literarisch, unabhängig vom

[1] IV/7 ,,. . . τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι . . .“ Scott ändert in ἀποσώζουσα mit der Begründung: ,,It would be a strange anticlimax to say that something ‘not only changes a man into a god, but also shows that he is pious’“ (II, S. 146). Ich sehe keinen Grund für diese Änderung. Vgl. dazu noch Scott/Ferguson (IV), S. 368. Ferguson übernimmt die Änderung von Scott nicht.

[2] Moorsel, Symbolon, S. 131. Moorsel behandelt die Krater-Taufe ausführlich in: The mysteries, S. 57ff. und nennt sie eine Metapher (S. 61) und ein ‘pneumatic sacrament’ (S. 62).

[3] Scott II, S. 140. Vgl. Moorsel, Symbolon, S. 129ff.

[4] Heinrici, Hermes-Mystik, S. 44. Ebenso Friedrich, Artikel κῆρυξ im ThWB III, S. 698.

[5] Kroll, Die Lehren, S. 255, Anm. 2.

[6] Zur Herkunft des Terminus κρατήρ s. Scott II, S. 141f.

[7] Scott II, S. 141, bes. Anm. 1. Davon, daß ,,ein κρατήρ“ ,,bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet“ wurde (so Reitzenstein, HMR, S. 338), will Scott nichts wissen (143f., Anm. 2). Vielmehr schreibt er (II, S. 135): ,,The allegory of the crater may possibly been suggested by Christian invitations to baptism; but this is a doubtful point.“ Ausführlicher s. Scott II, S. 140ff. — Doch auch Bräuninger, Untersuchungen, S. 18, hält Reitzensteins Erklärung für die richtige. — Heinrici, Hermes-Mystik, S. 44: ,,Der Krater erinnert an die orphischen Weihen.“ Vgl. Scott II, S. 141f. und Nilsson II, 1.(!) Aufl. S. 284, A 1 sowie 2. Aufl. S. 582, A 2. Bei Heinrici, ebd., S. 44, Anm. 1 und 2, außerdem Hinweise auf Plato, Timaios 41 D und Plutarch. — Gegen die Ableitung des Krater aus d. Timaios s. Scott II, S. 141. — Zur Kratertaufe vgl. auch Zosimus II, 8 (Scott/Ferguson (IV), 111, 17).

[8] Siehe S. 7 mit Anm. 11. Auf das 2. Jeûbuch hat in diesem Zusammenhang schon Bräuninger, Untersuchungen, S. 18, hingewiesen. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 295.

Sakramentsritus, geschehen sein[1]). Nilsson bezeichnet das Mysterium in CH IV als ein „Bild“, das sich „innerhalb der geistigen Sphäre hält“ und lehnt jede Beziehung desselben „auf eine sakrale oder mystische Handlung“ ab[2]). Ganz anders Bräuninger, der diese „Geisttaufe“ für einen „kultischen Brauch“ hält[3]). Beachtet man die gnostische Stimmung des Traktates (z. B. IV/4), so kommt man zu der Überzeugung, daß es sich um eine spiritualisierte Taufe handelt, die gleichwohl sakramentalen Charakter besitzt. Diese vergeistigte und verinnerlichte Taufe steht eindeutig im Dienste der Gnosis! Gegen eine kultische Praktizierung dieser Krater-Taufe spricht die dargelegte antiritualistische Einstellung der hermetischen Traktate.

Das Mysterium der Wiedergeburt resp. Vergottung in CH XIII besitzt ebenso sakramentalen Charakter wie die Krater-Taufe, wurde aber ebensowenig wie diese kultisch praktiziert. Eine ‘sakramentale Aktion’ bei der Palingenese in CH XIII hielt schon Scott für ausgeschlossen[4]). Es führt zu Mißverständnissen, wenn man – wie J. Kroll, Bräuninger und Festugière es getan haben – die Palingenese als Theurgie bezeichnet[5]), denn mit diesem Begriff ist die Vorstellung von theurgischen Handlungen verbunden. Bräuninger hat aber selbst festgestellt, daß das Dromenon im XIII. Traktat „weggefallen“ ist[6]), und Festugière weist die Annahme von Kultgemeinden ausdrücklich zurück[7]). Dieser Ansicht schließt sich Nilsson vorbehaltlos an[8]). Auch Moorsel, A. Wlosok, H. Dörrie und andere lehnen eine Kult-Praxis ab[9]). Die Frage nach hermetischen Gemeinden ist unterschiedlich beantwortet worden. Reitzenstein rechnet fest mit der Existenz einer Poimandres-Gemeinde und „zahlreichen Hermes-Gemeinden“[10]). Er bezeichnet CH XIII als „die zweite, jüngere Schrift der Poimandres-Gemeinde“[11]).

1) Wlosok, Laktanz, Exkurs II, S. 248f.

2) Nilsson II, S. 609. Vom selben Verfasser: Krater, Harvard Theological Review, 1958, S. 53ff. = Opusc. sel. III, S. 332ff.

3) Bräuninger, Untersuchungen, S. 18f. Siehe dagegen die Besprechung der Dissertation von Dibelius, Gnomon V, 1929, S. 161ff.

4) Scott II, S. 274. – Das Wiedergeburtsmysterium hat kein Dromenon und ist kein Kult-Mysterium, gleichwohl hat es sakramentalen Charakter, weil es noch vom sakramentalen Gehalt des Kultus und der Kultgemeinschaft lebt (vgl. Tillich, Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, S. 117 (= Urban-Bücher No. 63). Wenn man an die singende und betende Gemeinschaft von esoterischen Hermetikern denkt (spirituelles Opfer!), ist auch das kultische Moment gegeben und schließlich auch beim spirituellen Mysterium das Moment der Wiederholbarkeit und ‘Begehung’, alles auf höherer Ebene und in Überbietung des Empirisch-Kultischen der Kult-Mysterien.

5) Kroll, Die Lehren, S. 365. – Bräuninger, Untersuchungen, S. 14; Festugière, Révélation III, S. 174. Dagg. Scott (II, S. 374): Der Verfasser von CH XIII verwirft ebenso wie alle Hermetiker jede Theurgie.

6) Bräuninger, Untersuchungen, S. 21.

7) Festugière, Révélation I, S. 81f.

8) Nilsson II, S. 609.

9) Moorsel, The mysteries, S. 34ff.; Wlosok, Laktanz, S. 135: „. . . Verzicht auf äußere Riten und organisierten Gottesdienst.“ H. Dörrie, RGG^3, Bd III, Sp. 265.

10) Reitzenstein, Poimandres, S. 248.

11) Ebd., S. 212.

Bräuninger spricht ebenfalls von „Hermesgemeinden“[1]), Scott von einer religiösen Bruderschaft[2]); Moorsel denkt an Konventikel (jedoch keine Kirche!), wo die Hermetiker ihre Hymnen gesungen haben und nennt sie eine singende Gemeinschaft. Ihr täglicher ‘Kult’ bestand in hymnischen Opfern und Gebeten um Kraft und Ausdauer auf dem Wege der Gnosis. Es gab kein Dromenon, wohl aber eine Liturgie[3]). Lewy stellt sich die hermetischen Gnostiker als eine „Schulgemeinde“ vor[4]) und kommt damit Festugières Ansicht nahe, der die hermetischen Schriften für Produkte eines Schulbetriebes hält[5]). Außer Festugière lehnen auch Leipoldt und Wlosok die Existenz hermetischer Gemeinden ab[6]). Mit einer Gebetspraxis der Hermetiker rechnet allerdings Antonie Wlosok auch.

Man wird sich die Hermetiker als Esoteriker vorzustellen haben, die in kleinen Kreisen zusammenkamen, um sich in die Gnosis einzuüben und bei Gebet und Gesang miteinander Gemeinschaft zu halten. Dabei hielten vielleicht fortgeschrittene Brüder Vorträge[7]) und Fragestunden für die Neulinge und führten sie so in die religiösen Geheimnisse ein. Die hermetischen Traktate können auf diese Weise als ‘vervielfältigte’ Referate entstanden und für gemeinsame oder private Religionsübungen gebraucht worden sein. Diese Form hermetischer Organisation bietet sich uns als die wahrscheinlichste an; aber man muß natürlich damit rechnen, daß sie auch anders gewesen sein kann[8]).

5. Die Verwendung von Mysterien-Elementen im Corpus Hermeticum – auch außerhalb des Wiedergeburtstraktates – und im lateinischen Asclepius

Einer kultischen Begehung hat man sich also auf alle Fälle widersetzt, denn der (oder die) Verfasser des Wiedergeburts-Mysteriums transponiert das Dromenon der Kult-Mysterien zur Metapher. Aber er ist nicht der einzige Autor seiner Zeit, der Mysteriensymbole verwendet, um seine Gedanken und Anliegen zeitgemäß vorzutragen, er folgt damit nur einer all-

[1]) Bräuninger, Untersuchungen, S. 14 u. ö.

[2]) Scott I, S. 56, 77; II, S. 374, 398.

[3]) Moorsel, The mysteries, S. 129 ff. Zur Problematik eines Kultraumes s. ebd., S. 133 f.

[4]) Lewy, Sobria Ebrietas, Gießen 1929, S. 81, Anm. 1.

[5]) Festugière, Le ‘logos’ hermétique d’enseignement, Revue des études grecques, LV, 1942, S. 77 ff.

[6]) Leipoldt, RGG³, Bd IV, Sp. 1236. Wlosok, Laktanz, S. 229, Anm. 127. Gegen die Annahme von Gemeinden hatte sich schon Wilhelm Kroll ausgesprochen (PW VIII, Sp. 820).

[7]) Nilsson II, S. 609–10.

[8]) Der Hypothese einer ‘hermetischen Kirche’ spricht Festugière immerhin nicht ihre Berechtigung ab. Siehe die Anmerkungen zu CH XIII/16 (Nock/Fest. II, S. 216–17, Anm. 74). Nilsson II, S. 610: „Die Frage hat sich aber etwas verschoben, seitdem wir in Ägypten Mysteriengemeinden kennen, die den höchsten Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, verehrten, die vielleicht der Nährboden der Hermetik gewesen sind.“ Vgl. auch unser Vorwort.

gemein verbreiteten Tendenz. Was er eigentlich mit dem spiritualisierten Mysterium ausdrücken will, kann man durch die Erkenntnis der gnostischen Grundstimmung unseres Traktates bereits ahnen.

Eine Reihe von Beispielen aus anderen hermetischen Traktaten und der sonstigen Literatur soll uns nun verdeutlichen, wie gern man damals an Mysterien-Vorstellungen anknüpfte und daß der häufige Gebrauch derselben natürlich ihre Kenntnis bei den Lesern voraussetzte.

Das meiste Mysterien-Material enthalten die Traktate I bis XIII. Davon bedienen sich die Stücke II, III und VIII nur selten, die Traktate V, VI, VII und IX gelegentlich und die Traktate IV, X, XI und XII häufig der Mysterien-Elemente. Die Frequenz des XIII. Traktates erreicht allerdings nur CH I.

Die Vorstellung der *Vergottung* findet sich an folgenden Stellen:

I/26 : „Das ist das gute (selige) Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden.“ (*θεωθῆναι*) [1]

IV/7 : „Die Wahl des Besseren gereicht nicht nur demjenigen (zum Vorteil), der die rühmlichste Wahl getroffen hat, in dem Sinne, daß sie den Menschen vergottet, sondern erweist überdies die Frömmigkeit gegen Gott [2].“

X/6 : „. . . diese Schönheit umleuchtet den ganzen Nus und die ganze Psyche . . ., und sie verwandelt den Menschen völlig in 'Usia' [3]. Denn es ist unmöglich, mein Kind, daß die Seele, die die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird, solange sie im Körper des Menschen wohnt [4].“

X/7 : Tat bittet Hermes um nähere Auskunft hinsichtlich der soeben (X/6) erwähnten Vergottung [5].

1) Scott streicht das *θεωθῆναι* mit der Begründung „. . . the sentence reads better without it“ und hält es für einen Zusatz von späterer Hand (II, S. 67) – ein recht willkürliches Verfahren! Vgl. Scott/Ferguson (IV), S. 358. CH I/26 meint die postmortale Vergottung. Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 361, Anm. 1.

2) Vgl. XIII/5 und 6. Ferguson (in: Scott/Ferguson (IV), S. 368) meint, die Klimax sei „man's relation to God, not the happy consequences of the rite to the man.“

3) 'Usia' bei Festugière: „Essence“; Scott: „eternal substance“; (vgl. Scott II, S. 242), Tiedemann: „Geist“ (S. 74).

4) Übers. mit Festugière. Tiedemann (S. 74): „Denn unmöglich kann eine Seele im menschlichen Körper göttlich werden, daß sie durch Anschauen der Schönheit des Guten sich mit Gott vereine“. Scott: „For it cannot be, my son, that a soul should become a god while it absides in a human body: it must be changed, and then behold the beauty of the Good, and therewith become a god.“ Dagegen Kroll, Die Lehren, S. 361: „Es ist möglich, daß die Seele noch im Körper des Menschen, wenn sie die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird.“

5) Reitzenstein nimmt das *ἀποθεωθῆναι* von X/7 Anfang zu X/6 Ende hinzu und ergänzt ein *μεταβάλλεσθαι ἐν τῷ* . . . (HMR, S. 289). Vgl. auch Tiedemann, S. 74, und Scott I, S. 190. Scott ändert und ergänzt ähnlich wie Reitzenstein. Wesentliche sachliche Differenzen entstehen dadurch nicht, zumal von der Verwandlung bereits in X/6 die Rede war (s. o.).

XI/20 : „Wenn du dich Gott nicht gleich machst, kannst du Gott nicht begreifen . . .“ [1]

Ascl. 41: „Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten [2]), während wir noch im Körper sind.“

Einen breiten Raum nimmt die Vorstellung des *Schauens* in den hermetischen Schriften ein. Zu Beginn des I. Traktates erfährt der Leser, daß sich die Gedanken zum Höhenflug emporgeschwungen haben. In der mystischen Schau erscheint dem Mysten ein Wesen von grenzenloser Größe (Poimandres bzw. ‘der himmlische’ Nus [3]), das sich als Mystagoge vorstellt (I/1). Nach einem kurzen Zwiegespräch zwischen Myste und Mystagoge (I/2) erscheint dem Mysten alles wie verwandelt; es wird ihm alles enthüllt (I/4), und er erlebt eine grandiose Vision, welche Poimandres kommentiert [4]). Er erklärt u. a. „Was du in dir schaust und hörst, ist der Logos (Festugière: le Verbe) des Herrn; der Nus aber ist der Vater, Gott“ (I/6). Die Vision wird durch die Deutungen des Mystagogen unterbrochen, geht aber in I/7 weiter: „Darauf, als er den Kopf aufrichtete, sehe ich in meinem Nus das Licht aus zahllosen Kräften bestehen . . .“ In I/8 deutet Poimandres wiederum das Geschaute. Nachdem dem Mysten „die höchste Schau“ zuteil geworden ist, wird er seinerseits zum Mystagogen und beginnt zu predigen (I/27). Im Krater-Traktat wird von denen, die an Gottes Geschenk, dem Nus, teilhaben, gesagt, daß sie die Ubiquität (in der Ekstase) erleben, wobei sie ‘das Gute’ sehen (IV/5). Am Schluß des IV. Traktates geht es nochmals um die Epoptie: Wer die göttliche Eikon mit den Augen des Herzens anschaut, kann den Weg nach oben finden, „oder vielmehr: die Eikon selbst wird dich führen. Denn die Kontemplation besitzt eigene Kraft, sie ergreift von denjenigen Besitz, die schon zum Anschauen gelangt sind und zieht sie empor . . .“ (IV/11).

[1]) Dagegen Nilsson: ,,Diese *ὁμοίωσις θεῷ* ist keine Vergöttlichung, sondern das Streben des Philosophen, Gott zu folgen, ihm ähnlich zu werden . . .“ (II, S. 690). – Reitzenstein, HMR, S. 307: ,,Von einer *ὁμοίωσις* mit Gott redet, vielleicht schon von iranischem Empfinden beeinflußt, doch noch als Philosoph Plato (Theaet. 176 B.)“ Siehe auch die weiteren Ausführungen Reitzensteins auf S. 307f. und S. 358. Scott versteht die Stelle so (II, S. 328ff.): ,,Spread yourself over all space and all time: expand your notion of ‘yourself’ till it includes the whole universe: . . . then you will ‘know’ God, for you will be as God si. The state of consciousness described is that of the man who is ‘born again’ in Corp. XIII. 11b: . . .“ (S. 329). Es folgt die Ubiquitätsstelle. Scott meint, der Autor mache diese Aussagen aus eigener Erfahrung, während der Schreiber von CH XIII ,,traditional phrases“ wiedergebe und es zweifelhaft sei, ob er diese Meinung bei sich selbst voll realisiert habe (S. 329). – Dieser Zweifel ist m. E. ungerechtfertigt.

[2]) ‘Consecrare’ im Sinne von ‘vergotten’ s. Nock/Fest. II, S. 400, Anm. 353. Scott III, S. 292: „Consecrare means ‘to deify’“. *Pap. Mim.* hat *ἀποθέωσις*, s. Nock/Fest. II, S. 400, Anm. 353 und I, S. 125, Anm. 27; Kroll, Die Lehren, S. 361 und Nilsson II, S. 590, Anm. 3. Den schwierigen, verderbten Text bieten Reitzenstein, HMR, S. 285ff.; Scott I, S. 374–376; Nock/Fest. II, S. 353.

[3]) Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 409.

[4]) Vgl. mit CH XIII. Zur Verbindung von Schau und Lehre s. Reitzenstein, HMR, S. 64.

Der ganze Traktat VII ist eine Bußpredigt an diejenigen, die in Unwissenheit leben. Sie sollen nüchtern werden und mit den Augen des Herzens aufblicken (VII/1). Die im Hafen des Heils anlegen können, sollen dort ankern und sich einen Führer suchen, der sie zu den Türen der Gnosis führt. Es folgt eine Schilderung des dort herrschenden Zustandes: Dort ist strahlendes, helles, von der Finsternis reines Licht; dort ist keiner trunken, sondern alle sind nüchtern und blicken mit dem Herzen auf den, der so gesehen sein will (VII/2). Das Telos ist das Aufschauen und die kontemplative Betrachtung der Schönheit, der Wahrheit und des Guten (VII/3).

In Traktat X sagt Tat zu Hermes: „Du hast uns, o Vater, angefüllt mit der guten und schönen Vision . . ." (X/4). Die 'Vision des Guten' wird anschließend beschrieben. Die das Ziel schon erreicht haben, dürfen die Schönheit des Guten schauen (X/4–5). Wer sie einmal geschaut hat, kann nichts anderes mehr schauen. Diese Schönheit umleuchtet den ganzen 'Nus' und die ganze Psyche. Die Seele, die die Schönheit des Guten schaut, wird vergottet, allerdings nicht, solange sie noch im Körper des Menschen wohnt (X/6).

In CH XI/6 fordert der Mystagoge (Nus) den Mysten (Hermes) zur kontemplativen Betrachtung des Kosmos und seiner Schönheit auf. Damit vergleiche man CH V/3–5. CH XI/19f., wo die Ubiquität der Seele geschildert wird, zeigt, daß solche Betrachtung im Zusammenhang mit der Ekstase verstanden werden will. Die Seele wird überall sein und alles anschauen. Deshalb ergeht die Aufforderung an den Mysten, sich auszudehnen, den Körper zu verlassen, sich über alle Zeit zu erheben und Aion zu werden. Nur so wird das Telos, nämlich: Gott zu begreifen, erreicht (XI/20). CH XI/21 enthält weitere detaillierte Ubiquitätsaussagen.

Der Asclepius enthält die Epoptie-Vorstellung in den Kapiteln 6, 9, 12[1]), 32 und 41. Im 32. Kapitel heißt es: „Dir aber, sehr hoher Gott, sage ich Dank, der du mich erleuchtet hast mit dem Licht, das im Anblick der Gottheit besteht." „. . . unermeßlich ist aber die Glückseligkeit der wissenden Seele, wenn sie gesehen hat"[2]).

Aus dem Schluß des 41. Kapitels geht hervor, daß die Mysten im Verlauf des Mysteriums Gott geschaut haben[3]). „Wir freuen uns – erlöst durch

[1]) Ascl. 6: „Der Mensch erhebt seine Blicke zum Himmel" (suspicit caelum) (vgl. XII/20). Zu beachten ist die Verbindung dieser Himmelsschau mit den darauffolgenden Ubiquitätsaussagen.
Ascl. 9: Die Himmelsschau wird auch in Ascl. 9 erwähnt: „caeli suspiciendi". Vgl. Nock/Fest. II, S. 307.
Ascl. 12: Von der Gewinnung der Unsterblichkeit durch mystische Schau berichtet Ascl. 12: „. . . futurae aeternitatis spe . . ." Der einzige Wunsch ist, die Gottheit besser zu erkennen durch eine regelmäßige Kontemplation (frequens obtutus) und wahre Frömmigkeit.
Das gleiche Thema wird auch in Ascl. 22 und 27–29 behandelt.

[2]) Scott: „but great is man's happiness when he has seen that vision" – nach einem veränderten lateinischen Text, s. I, S. 356.

[3]) Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 242f.

deine Macht[1]) – daß du dich uns gezeigt hast[2]). Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten[3]), während wir noch im Körper sind.“ Reitzenstein gibt die gleiche Stelle so wieder: „. . . freuen uns, daß du uns in unserem irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick“[4]).

Nimmt man die Texte noch hinzu, in denen die einschlägigen Termini[5]) für die kontemplative Betrachtung zwar nicht vorkommen, sachlich aber die Mysterienschau gemeint oder vorausgesetzt ist, so könnte die Liste noch stark vermehrt werden. Eine solche Stelle ist z. B. CH I/26: „Das ist das gute Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden.“ Die Vergottung und der Kontext (I/27: „die höchste Schau“ und I/30: „wahrhaftiges Schauen“, vgl. auch I/1 ff.) machen deutlich, daß Volle-Gnosis-haben hier zugleich bedeutet: der höchsten Schau teilhaftig geworden zu sein[6]).

Ekstatische Zustände spielen allenthalben eine Rolle in den genannten Traktaten, z. B. in I/1; I/4 (Vision in der Ekstase); I/7; I/8; I/30 (Beschreibung der ekstatischen Kontemplation); IV/5 (Ubiquität in der Ekstase); IV/8 ff. (Aufstieg des Pneumatikers in der Ekstase durch verschiedene Sphären zu dem Einen und Einzigen); X/4–6 (Verwandlung in der Ekstase); X/25 (‘Himmelfahrt’ des Ekstatikers); XI/19 ff. (Ubiquität der Seele und Erlangung des Telos in der Ekstase); Ascl. 6 (Ubiquität) und Ascl. 41 (Erlangung des Telos in der ekstatisch-mystischen Schau).

Auch die in den Bereich der Initiation gehörigen Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens sind in den hermetischen Schriften weit verbreitet. Wir greifen einige Belege für die *Mystagogie*, Paradosis und Arkandisziplin heraus. Zu Beginn des ersten Traktates führt sich Poimandres als Mystagoge ein. Als derjenige, dem er erscheint, wissen will, wer Poimandres ist, bekommt er zu hören: „Ich bin Poimandres, der Nus, der die Vollmacht besitzt[7]).“ Als der Novize seinen Wunsch nach neuen Erkenntnissen geäußert und konkretisiert hat, sagt Poimandres zu ihm: „Behalte in deinem Geist (alles), was du lernen willst, und ich werde dich unterrichten.“ Besonders das Versprechen des Poimandres, dem Einzuführenden überall zur Seite zu stehen, ist ein deutlicher Hinweis auf sein Mystagogenamt.

An anderer Stelle erklärt Poimandres (I/22): „Ich, der Nus, bin gegenwärtig (oder: stehe bei) den Heiligen und Guten und Reinen, den Barm-

1) Siehe Nock/Fest. II, S. 400, Anm. 351.
2) Siehe ebd., Anm. 352.
3) Festugière: „consacrer à l’éternité.“ (Nock/Fest. II, S. 354); s. dazu ebd., S. 400, Anm. 353.
4) Reitzenstein, HMR, S. 66 nach dem Papyrus Mimaut.
5) Vor allem *θέα* nebst Verbalformen. Andere Termini s. Reitzenstein, HMR, S. 298 oben und Nilsson II, S. 589.
6) Vgl. hierzu Reitzenstein, HMR, S. 66 und 297 f. (zu CH I/31, VII/2 und X/15) sowie S. 290 und 339. Siehe auch Nilsson II, S. 589.
7) Festugière: „le Noûs de la Souveraineté absolue.“ Scott I, S. 115: „The Mind of the Sovereignty.“ Näheres dazu bei Scott II, S. 17 f. – Zum Eigennamen ‘Poimandres’ s. Scott II, S. 14 ff.

herzigen und Gottesfürchtigen; und meine Gegenwart wird ihre Hilfe sein, und sofort werden sie alles erkennen ..." Nachdem Poimandres seinen Schüler in alles eingeweiht hat, fragt er ihn: „Und nun, da du alles (d. h. die ganze Lehre) empfangen hast (*παραλαβὼν* ...), was zögerst du? Warum machst du dich nicht zum Führer (*καθοδηγὸς* ...) derjenigen, die dessen würdig sind, so daß das Menschengeschlecht dank deiner Vermittlung durch Gott gerettet werde." (I/26) Poimandres erwartet also, daß der in alle Geheimnisse Eingeweihte nun seinerseits zum Führer derer wird, die sich einer Einweihung würdig erweisen.

In I/27 ist die Funktion des *κῆρυξ* die des *καθοδηγός*[1]: „Ich begann, den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und der Gnosis zu verkündigen." Dann (I/29) übernimmt der Myste die ihm von Poimandres übertragene Aufgabe des Mystagogen und tritt gegen Ende des ersten Traktates als Missionar auf. Nachdem sich durch seine Predigt die Unwürdigen von den Würdigen geschieden haben, führt er letztere in die göttlichen Geheimnisse ein, wird ihnen zum Wegweiser (*καθοδηγός*) und erklärt ihnen, wie sie gerettet werden können.

CH I/29 enthält ferner das Mysterien-Symbol der Aufrichtung der sich niederwerfenden Mysten durch den Mystagogen[2]. Im Krater-Traktat ist der *κῆρυξ* (IV/4) ebenso wie in I/27 der *καθοδηγός*. In IV/11 ist es die Eikon Gottes, die den Mysten führen wird (... *ὁδηγήσει* ...). Der VII. Traktat ermahnt die Menschen, die den Trunk der Unkenntnis genossen haben, zur Nüchternheit. Sodann wird ihnen zugerufen: „... und sucht jemand, der euch an der Hand zu den Türen der Gnosis führt (... *ὁδηγήσοντα* ...) ..." Hermes versieht somit durch seine Lehrrede das Amt des Mystagogen.

Die Überschrift zum X. Traktat '*κλείς*', d. h. Schlüssel zu den Mysterien[3], kündigt eine Einführung in Geheimnisse an. Es soll etwas mitgeteilt werden, mit dessen Hilfe das Tor zu den Mysterien aufgeschlossen werden kann[4]. Während in CH IX/10 der Nus durch die Lehrrede des Hermes Trismegistos (an Asclepius) geführt wird (... *ὁδηγηθεὶς* ...), geleitet in CH X/21 der Nus[5] die fromme Psyche zum Lichte der Gnosis (... *ὁδηγεῖ* ...)[6]. Die Funktion des Führers (bzw. Steuermannes) für die menschlichen Seelen hat der Nus auch in CH XII/4 (vgl. XII/12).

Für die Mysterien-Vorstellung der *Paradosis* gibt es im Corpus Hermeticum zahlreiche Belege. In I/12 erfährt man, daß Gott den Menschen alle seine Werke, in I/32 alle Exusia übergab (*παρέδωκε*: I/12; *παρέδωκας* ...: I/32). Zuvor (I/26) fragt Poimandres den Mysten, weshalb er zögere, andere

1) Scott/Ferguson (IV), S. 360 (8.).
2) Siehe Wlosok, Laktanz, S. 139: Die Fiktion eines rituellen Vollzuges der Aufrichtung.
3) Nock/Fest. II, S. 107; Anrich, Mysterienwesen, S. 121, Anm. 1.
4) Vgl. Scott II, S. 231 f. mit Parallelen.
5) Festugière: „l'intellect", Scott: „mind".
6) Vgl. VII/2. Bei Nock/Fest. I, S. 134, Anm. 70 Hinweis auf II. Kor. 4. 6.

würdige Menschen zum Heil zu führen, nachdem er doch von ihm alles empfangen habe (... πάντα παραλαβὼν ...).

Eine markante Stelle ist CH IX/1: „Gestern, Asclepius, übergab (*ἀποδέδωκα* < *ἀποδίδωμι*) ich dir den Logos teleios. Heute halte ich es für notwendig, dir in Fortsetzung dessen auch die Lehre von der Empfindung zu erklären."

Um die Paradosis geht es auch in CH V/1, XI/1, XII/9–10, XII/12, XIV/1, Ascl. 1 und 10. Aus dem Asclepius sind folgende zwei Stellen interessant. In Ascl. 19 entgegnet Hermes auf die Frage des Asclepius nach dem Wesen der höchsten Götter: „Magna tibi pando et diuina nudo mysteria ..." 'pando' heißt hier eröffnen, offenbaren, 'nudo' enthüllen. Das 'pando' drückt die Paradosis aus.

Wenige Zeilen später, bei der Darlegung der Götter-Hierarchie, ermahnt Hermes den Asclepius nochmals, diese Lehre mit wachen Sinnen ganz und gar auf- und anzunehmen (... acceperis). Zur traditio gehört natürlich die acceptio.

Die zweite Stelle ist Ascl. 20, wo Hermes Trismegistos seine Ausführungen über die Fruchtbarkeit des Schöpfergottes wie folgt beschließt: „haec ergo ratio, o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quomodo fiant omnia." „Möge dir in diesen Worten, Asclepius, die Lehre übermittelt sein (Paradosis), wodurch und auf welche Weise alles entsteht."

Die *Geheimhaltung* der Mysterien wird in CH XVI/2 verlangt, und das 32. Kapitel des Asclepius wiederholt die bereits in Kapitel I gegenüber Asclepius, Tat und Hammon ausgesprochene Forderung, die durch Hermes offenbarten Geheimnisse nicht auszuplaudern: „et uos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris diuina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate." („Bewahrt diese göttlichen Mysterien, o Tat und Asclepius und Hammon, in der Einsamkeit des Herzens, bedeckt sie mit Schweigen und haltet sie verborgen.")

6. Die allgemeine Verbreitung von Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens auch außerhalb der Hermetik

Die Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens waren auch außerhalb der vorgeführten hermetischen Schriften weit verbreitet. Dafür gibt es eine Fülle von Belegen, die eine eingehende Behandlung verdienten. Doch kann im Rahmen dieser Untersuchung die weite Verbreitung des Mysterienglaubens nur skizziert und mit wenigen Beispielen illustriert werden.

Philo[1]) steht der antiken Mysterienfrömmigkeit zwar ablehnend gegenüber, gebraucht aber gern ihre Elemente, um seine Anliegen in einer den

[1]) Material bei Anrich, Mysterienwesen, bes. S. 64–66; Wlosok, Laktanz S. 48ff. Siehe bes. S. 111–113 A. Wlosoks Ausführungen zum „Zusammenstoß" von Philosophie und Mysterienglauben, der (nach Wlosok) eine Spiritualisierung massiver Mysterienvorstellungen und eine religiöse Umdeutung der philosophischen Vorstellungen zur Folge hatte. Vgl.

Lesern bekannten Vorstellungswelt auszudrücken. So schreibt er von einer Einführung in die Mysterien (z. B. De Cherubim 14; Legum allegoriae III, 33), worunter er die letzten Erkenntnisse des philosophierenden religiösen Menschen versteht. Die Einführung bzw. Einweihung (z. B. De Cherub. 12ff.) erhält aber nur der dafür Würdige (De Cherub. 12). In diesem Zusammenhang verwendet er die Bezeichnungen Mystagoge (De somniis I, 26) und Hierophant (De Cherub. 12) für den in die Mysterien Einführenden, während der Adept wie zu erwarten Myste (De Cherub. 12 u. ö., Leg. alleg. III, 77) bzw. Eingeweihter heißt (De Cherub. 14 u. ö.). Als Hierophant fungiert u. a. Philo selbst, indem er dem Leser die heiligen Mysterien, die Geheimlehren, verkündet, die der Uneingeweihte nicht erfahren darf (De Cherub. 42. 48). Als Mystagoge und Hierophant beschreibt Philo auch Moses (De somniis I, 164 u. ö.), der dem Mysten, d. h. hier: dem jüdischen Lehrer Alexandriens, die heiligsten Geheimnisse, das Wort Gottes im Gesetz, offenbart. Moses wird als Hierophant von seiner Gemeinde um Erleuchtung gebeten (De somn. I, 164), denn was der Myste sehnlichst erwartet, ist die Gottesschau. Als Mittel zur Gottesschau kennt Philo die Ekstase (De mutatione nominum 39). Daß sich eine Philosophie, der es um das Schauen Gottes und um die Vereinigung mit Gott geht, gern der entsprechenden Darstellungs- und Ausdrucksmittel von Mysterien bedient, liegt auf der Hand. Ein Beispiel von vielen für Philos Umgang mit Mysterienvorstellungen ist die Beschreibung vom Bergerlebnis des Moses: Gott ruft Moses auf den Berg und offenbart sich ihm. Dabei schaut Moses das Bild Gottes in Gott selbst. Das ist seine Einweihung in die großen Geheimnisse (Leg. alleg. III, 100ff.)[1]. In 'De vita Mosis' (II, 69f.) hören wir von der Verwandlung des Moses an Leib und Seele während seines Aufenthaltes auf dem heiligen Berg. Als Moses wieder herabsteigt, ist er erleuchtet und sein Antlitz so voller Glanz, daß die ihm Begegnenden geblendet werden. Er hat Gott geschaut, ist verherrlicht und verwandelt und „vorläufig“[2] vergottet. Seine Vollendung erreicht er erst nach dem Tode. Von der Wiedergeburt[3] des Moses berichten die armenisch überlieferten Quaestiones in Exodum. Daraus ist u. a. folgende Stelle bemerkenswert: „(Ex. XXIV. 2): ... But that '(Moses) alone shall go up' is said naturally. For when the prophetic mind becomes divinely inspired and filled with God, it becomes like the monad, not being at all mixed with any of those things associated with duality. But he who is resolved into the nature of unity, is said to come near God in a kind of family relation, for having given up and left behind all mortal

dazu die Ausführungen Hegermanns zum Gebrauch von Mysterienelementen durch Philo in: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, Berlin 1961, S. 9ff. Ferner: Das 3. Kapitel „Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung bei Philo von Alexandrien“ in: Jonas II, S. 70–121.

[1]) Zum Gebrauch von τελέω bei Philo s. ThWB, Bd VIII, S. 59.

[2]) Wlosok, Laktanz, S. 72.

[3]) In der jüdischen Literatur wird παλιγγενεσία (mit neuem Inhalt) zuerst von Philo verwendet. ThWB, Bd I, S. 687 (Büchsel).

kinds, he is changed into the divine, so that such men become kin to God and truly divine[1])."

Die Wiedergeburt des Moses resp. seiner Seele (Q E II, 46[2]), die Verwandlung und die Vergottung sind zentrale Vorstellungen des Mysterienglaubens. Philo interpretiert demnach biblische Erzählungen als Mysterien. Er ist natürlich kein Anhänger der Kultmysterien. Philo ist Jude, aber hellenistischer Jude, und als solcher hat er sich mit den Weltanschauungen seiner Zeit und Umwelt, mit der griechischen Kosmologie, Theologie und Anthropologie, mit der Gnosis und dem Mysterienglauben auseinanderzusetzen. Das Ergebnis dieser fruchtbaren Auseinandersetzung ist Philos eigene, seinem Anliegen gerecht werdende, aber auch seiner Zeit gemäße Anschauung der Welt. Dabei hat sich Philo gern auch der Elemente der Gnosis (Licht – Finsternis, Trunkenheit, Schlaf – Erwachen usw.) und des Mysterienglaubens bedient.

Die Mysterien haben aber ihre Umwelt schon lange vor Philo stark beeinflußt. Von den Philosophen sei hier nur *Plato* genannt, bei dem das Schauen der Ideen nicht in kühler Verstandes-Art, sondern voller Staunen und Erregung (Ekstase) geschieht (Phaidros). Diese Ideen-Schau, das Ziel seines Philosophierens, kann Plato als eine „Einweihung in epoptische Mysterien, als ein Schauen herrlicher Erscheinungen in reinem Lichtglanze" beschreiben[3]). Den Ritus der Reinigung überträgt Plato auf die Reinigung der Seele als Vorbedingung ihrer Unvergänglichkeit[4]). Freilich haben die von ihm verwendeten Mysterienelemente seine Philosophie nicht zur Mysterien-Philosophie gemacht[5]); sie sind ihm nur Stil-Elemente zur Darstellung seiner philosophischen Intentionen.

Anders verhält es sich beim *Neuplatonismus* mit seiner ausgeprägt mystischen Weltanschauung, die eine Aufnahme von Mysterien-Elementen geradezu erheischt. Die wichtigsten Vorstellungen des Mysterienglaubens – Reinigung, Einweihung, Arkandisziplin, Epoptie und Vergottung – lassen sich bei allen Neuplatonikern nachweisen[6]); der Grad ihrer Spiritualisierung und das Maß der Absorption ist bei den einzelnen Vertretern des Neuplatonismus allerdings sehr verschieden. Zwischen Plotin und Jamblichos

1) Q E II, 29. Ralph Marcus II, 70, 5–13. Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 72–73, wo die Stelle nach der lateinischen Übersetzung von Aucher zitiert ist.

2) Zu Ex XXIV. 16 b. R. Marcus: ‚divine birth'; Aucher: ‚divina nativitas'.

3) Anrich, Mysterienwesen, S. 63. Phaedr. 250 c. Sympos. 209 e, 210 e. Zum Begriff der Erleuchtung bei Plato s. Julius Stenzel, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt 1956, S. 151 ff.

4) Anrich, Mysterienwesen, S. 58f.

5) Vgl. dazu A. Wlosok, Laktanz, S. 14ff., die auf den Gegensatz der platonischen Philosophie zu den Mysterienreligionen hinweist. „Die wahre Weihe ist eben die Philosophie" (15). Lit. zur „philosophischen Umformung von Mysterienvorstellungen durch Plato" s. Wlosok, Laktanz, S. 16, Anm. 26.

6) Nilsson II, 431ff., 679ff.; Anrich, Mysterienwesen, S. 66ff.; Jamblichus, Über die Geheimlehren. Aus dem Griech. übers., eingel. u. erkl. von Theodor Hopfner, Leipzig 1922 (= Quellenschriften der griech. Mystik Bd 1).

besteht z. B. ein erheblicher Unterschied. Es ist übrigens interessant, daß zu dieser Zeit Magie und Theurgie kräftig zum Zuge kommen. In den sogenannten neuplatonischen Mysterien erlangt der Myste seine Vergottung nicht durch mystisch-ekstatische Kontemplation, sondern durch theurgische Praktiken und Magie. Daran kann man sehen, wie das magische Element je nach der Grundstimmung einer Epoche mehr oder weniger stark in Erscheinung tritt, immer aber bereit ist, sich mit einer Religion oder Philosophie zu verbinden, sobald sich dazu eine Gelegenheit bietet.

Ob und in welchem Maße der Mysterienglaube die *neutestamentlichen Autoren* beeinflußt hat, ist umstritten [1]). Das „Bad der Wiedergeburt" in Titus 3, 5 und der zur Soteria führende Genuß der 'logischen' reinen Milch in 1. Petrus 2, 2 sind aber allein schon zwei Vorstellungen, die uns aus den Mysterien geläufig sind.

In der alten Kirche sind Mysterien-Termini und -Vorstellungen bereits im 2. und 3. Jahrhundert weit verbreitet gewesen [2]). Theologie und Kultus geraten allmählich in den Bannkreis der Mysterien. Das hat zur Folge, daß man sich die Erlösung des Menschen vom Tode nunmehr als (physische) Vergottung vorstellt. Die Frage, warum Gott Mensch wurde, wird von Irenäus dahingehend beantwortet, daß der Menschheit damit ihre Vergottung ermöglicht werden soll. Diesem Denken entspricht der christliche Kultus, der erstmals von Justin mit den Kultmysterien verglichen wird. Die Eucharistiefeier nimmt den Charakter eines Mysteriums an, in dem der Christus-Gläubige durch kontemplative Schau die göttlichen Kräfte in sich aufnimmt. Als Einweihung in dieses Mysterium wird die Taufe verstanden. Ihr geht die Paradosis vorauf, die traditio symboli (das Symbol ist das Taufbekenntnis), mit der der kirchliche Unterricht vor der Taufe abschließt. Der Genuß von Milch und Honig, Handauflegungen, das Tragen weißer Gewänder und andere Riten bei der Taufe unterstreichen den Mysteriencharakter, ebenso die Tauf-Bezeichnungen *φωτισμός*, *τελείωσις*, *σφραγίς*.

Wie in allen Mysterienkulten darf auch der christliche Myste die Geheimnisse des Mysteriums Nichteingeweihten nicht mitteilen (Arkandisziplin). Das aufkommende Mysteriendenken in der alten Kirche, das im 4. und 5. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht, ist schließlich auch für die Ausbildung des Opfergedankens bei der Eucharistie verantwortlich.

[1]) Vgl. Bultmann, Theol. des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, bes. I, 3: Das Kerygma der hell. Gemeinde, § 13: Die Sakramente; II, 1: Die Theologie des Paulus, § 33: Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen, § 34: Das Wort, die Kirche, die Sakramente; und Bultmann, Urchristentum, S. 163ff. Dazu: G. Wagner, Das religionsgesch. Problem (s. Lit.-Verz.), wo die Frage der Abhängigkeit paulinischer Vorstellungen vom Mysterienglauben (spez. in Röm. 6) ausführlich und kritisch behandelt wird. Ebd. eine Fülle von Lit.-angaben.

[2]) Immer noch lesenswert und eine Fülle von Material bietend: Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd 1, Leipzig 1863. Zum folgenden kurzen Überblick vgl. Heussi[11], § 18.

Außer Justin, Irenäus, Origenes, Tertullian und Hippolyt (und später auch Laktanz u. a. m.) hat vor allem *Clemens Alexandrinus*, ein Zeitgenosse des Verfassers unseres XIII. Traktates, Mysterien-Vorstellungen und -Termini zur Darstellung seiner Weltanschauung benutzt[1]). In den Stromateis bezeichnet Clemens das Eingeführtwerden in die Mysterien der 'kirchlichen Gnosis' (VII, 97, 4) als Hierophantie (IV, 3, 1), als Einweihung (Initiation), deren letzte Stufe die Epoptie, die beseligende Schau des Geheimnisses ist (Strom. IV, 3, 2; Protr. 114, 1 ff. u. ö.). Diese Mysterien sind einem Mysterium gemäß weiterzugeben, d. h. in geheimer Weise an die dafür Würdigen (vgl. Strom. I, 13, 1 ff.). Deshalb findet der Leser die Geheimnisse nur verhüllt und verschlüsselt vor (Strom. V, 56, 5; I, 15, 1), und zwar in Gleichnissen, Symbolen und Metaphern. Sie werden dadurch nur dem eingeweihten Leser offenbart und demjenigen, der die innerliche Reife und Bereitschaft besitzt, sich vom Autor in die Mysterien einführen zu lassen. Noch häufiger als Philo verwendet Clemens Alexandrinus Termini aus der Mysterien-Sprache (z. B. Protr. 119, 1 ff., 120, 1 ff. u. ö.), und es ist aufschlußreich, wie er dies begründet: „Ich will dir den Logos und die Mysterien des Logos zeigen und sie dir deiner Vorstellungswelt gemäß darstellen.“ (Protr. 119, 1)[2]). Das bestätigt unsere Annahme, daß dem damaligen Leser die Mysterien-Vorstellungen geläufig waren. Die Mysterien-Vorstellung, daß der Myste als Bild des Kultgottes aufgerichtet wird, hat Clemens auf die Aufrichtung von Gottes Bild im menschlichen Nus übertragen (Strom. III, 42, 6)[3]). Für Clemens ist Gnosis nicht nur 'Wissen', sondern vielmehr geistiger Besitz und Zustand (Strom. IV, 139, 1 ff.), ein Vollendetwerden des Mysten (vgl. Strom. VI, 78, 4; VI, 104, 2 und Paid. I, 25, 1 (Erleuchtung, Vollendung, Gotteserkenntnis durch Wiedergeburt, d. h. Taufe)[4]). Clemens hat bewußt am Mysterienglauben angeknüpft und ist dem Mysten ein Myste geworden, „um einen jeden Menschen in Christus vollkommen darzustellen“ (Kol. 1, 28) (Strom. I, 15, 5)[5]). Er verherrlicht und wirbt für das geistige, verinnerlichte und auf Christus ausgerichtete Logosmysterium: aber alles, was er an Mysterien-Worten und -Gedanken aufgreift, wird bei ihm durch den Prozeß der Spiritualisierung ebenso geläutert und veredelt wie im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum.

1) Material bei: Anrich, Mysterienwesen, S. 130 ff. u. Wlosok, Laktanz, S. 143 ff.

2) Stählin I, 84, 6–7.

3) Und zwar – so vermutet A. Wlosok, Laktanz, S. 168 – beim Empfang des Geistes und der Gnosis in der Taufe.

4) Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 165. Der Taufakt hat folgende Wirkungen: Taufe – Erleuchtung – Kindschaft, Kindschaft – Vollendung, Vollendung – Vergottung. Er bewirkt eine vollkommene Gemeinschaft mit Gott und „vollgenügsames Heil“. Clem. Alex. konzentriert die Mysterienvorstellungen im Taufmysterium. (Ebd., S. 164). Man vermißt aber bei A. Wlosok eine genaue Unterscheidung von Vorstellungen der Gnosis und des Mysterienglaubens.

5) Stählin II, 11, 27–28.

Der letzte und für uns wichtigste Bereich, der vom Mysterienglauben beeinflußt wurde, ist die *Gnosis*[1]), die allerdings ihrerseits auch deutliche Spuren in den spätantiken Mysterien hinterlassen hat (z. B. die Erlösungs-Vorstellung). Widerfährt dem Menschen in der 'reinen' Gnosis die Erlösung allein durch die Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs, so genügt dies anderen Gnostikern nicht. Sie beschreiben ihre Weltanschauung nicht nur mit Mysteriensymbolen, sondern absolvieren auch bestimmte Riten, die – aus den Mysterien kommend – in der Gnosis ihren Einzug halten. So begehen z. B. die Markosier, eine Richtung der Valentinianer, die Apolytrosis des Mysten als Sakrament des Brautgemachs, und sie bezeichnen diese Einweihung, bei der ein Mystagoge bestimmte Formeln spricht, als geistige Hochzeit (Iren., Adv. haer. I, 21, 3). Dem hieros gamos der Mysterien begegnet man auch in den Thomasakten (Kap. 4ff.), wenn der verwandelte und 'vergottete' Apostel in seinem Braut-Hymnus auf die himmlische Hochzeit der Erlösten mit dem Erlöser anspielt. Mysterienriten kennt die koptische Gnosis (Pistis Sophia, II. Buch des Jeû). Die Taufe ist für die spätere Gnosis gut bezeugt. Sie findet freilich nicht nur symbolische Verwendung zur nachträglichen, sinnbildlichen Darstellung der Erlösung durch Gnosis, sondern wird mancherorts auch ganz massiv als Mittel zur Erlösung verstanden; aber das ist eine Vorstellung, die der 'reinen' Gnosis fremd ist und den Einfluß des Mysterienglaubens deutlich verrät.

Ein Fremdkörper in der Gnosis ist vor allem die Vikariatstaufe, die dem Toten das vermitteln soll, was ihm zu Lebzeiten durch ein Zuwenig an Gnosis versagt blieb. Die Vermischung der 'reinen' Gnosis mit dem Mysterienglauben hat also auch magisches Denken und magische Praktiken im Gefolge (vgl. Iren., Adv. haer. I, 25, 3). Neben der Taufe gerät die Salbung in die Gnosis und wird nicht nur als „Abbild eines überweltlichen Wohlgeruchs" geübt (Iren., Adv. haer. I, 21, 3)[2]), sondern auch zur Erlösung des Sterbenden, um ihn unsichtbar und unantastbar für die oberen Mächte zu machen. Er bekommt außerdem Losungen mit auf den Weg für ein reibungsloses Passieren jener Mächte und Demiurgen (Iren., Adv. haer. I, 21, 5). Aber das alles ist nicht die reine, wahre Gnosis, und die Anhänger der reinen Lehre lehnen daher alle derartigen Praktiken kategorisch ab (Iren., Adv. haer. I, 21, 4).

Die angedeutete synkretistische Entwicklung der Gnosis gleicht derjenigen in der alten Kirche ganz und gar. Ob nun die Mysterienriten praktiziert oder nur als Symbole verwendet wurden, ob man die Vorstellung einer

[1]) Das Problem der Beeinflussung der nicht-hermetischen Gnosis durch den Mysterienglauben kann hier nur aufgezeigt und durch einige Beispiele verdeutlicht werden. Vgl. dazu die Monographie von Leonhard Fendt: „Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes", München 1922, in der eine Reihe von Mysterienriten in der Gnosis ausführlich behandelt werden. Zur Mysterienpraxis in der Gnosis s. auch Bousset, Hauptprobleme, S. 276ff.

[2]) Harvey I, 185, 12–13.

substantiellen Veränderung des Gläubigen wirklich übernommen oder den Gedanken der Verwandlung, Wiedergeburt und Vergottung nur als Ausdrucksmittel der gnostischen Weltanschauung gebraucht hat – fest steht in jedem Falle, daß der Mysterienglaube mit der Gnosis in Berührung kam und sie mannigfach beeinflußte. Wie allgemein und stark dieser Einfluß des Mysterienglaubens auf seine Umwelt gewesen ist, haben wir speziell für Alexandrien sowohl an der Hermetik – insbesondere an CH XIII – als auch an der Philosophie und der alten Kirche gezeigt.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob der Wiedergeburtstraktat mit Recht zur Gnosis und als zu den vom Mysterienglauben beeinflußten *gnostischen* Schriften gezählt werden darf, und wie diese Gnosis in concreto aussieht, hat sich ein letzter Abschnitt dieses I. Kapitels mit dem Ursprung und Wesen der Mysterien-Religionen zu befassen.

7. Gedanken über Ursprung und Wesen der Mysterien-Religionen und den Wandel ihres Selbstverständnisses

Mysterienglaube ist Glaube an Wiedergeburt und Vergottung. Der Myste glaubt, daß er durch das Mysterium substantiell verändert und verwandelt und dadurch göttlicher Natur wird. Diese Vorstellung im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum konnten wir in diversen Mysterien-Religionen wiederfinden. Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sei ausdrücklich vermerkt, daß wir die Mysterien-Kulte in ihrem spätantiken Selbstverständnis vor Augen haben, denn es darf nicht übersehen werden, daß sich das Selbstverständnis der Mysterien-Religionen im Laufe ihrer langen Geschichte ständig gewandelt hat und das Telos eines Kultes somit auch nicht immer das gleiche war. In Eleusis z. B. erwartete man in der Frühzeit vor allem eine Förderung der Fruchtbarkeit und ein glückliches Los für die Verstorbenen. Im Homerischen Demeter - Hymnus heißt es:

'Selig ist der von den Menschen auf Erden,
der solches geschaut hat.
Doch wer an heiligen Weihen nicht teilhat,
dem widerfährt nie gleiches Geschick,
auch wenn er gestorben, im modrigen Hades' [1]).

Bei Pindar lesen wir:

'Glücklich der Mensch, der, nachdem er
diese Dinge gesehen hat, unter die Erde geht,
denn er kennt das Ende des Lebens und kennt
seinen von Gott gegebenen Anfang' [2]).

[1]) Hymn. Hom. V. 480–482. Übers. nach Nilsson in: RGL²/4, S. 50. Vgl. u. S. 74, Anm. 1. – Leipoldt, RAC, Sp. 1102, führt als Telos im Homer. Hymnus an: 1. Schutz vor Angriffen durch Zauberei, 2. Vergottung, 3. Seligkeit im Elysion.

[2]) Pindar, Fragm. 137 (Turchi No. 151). Übers. Trencsényi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, Berlin, 1964, S. 212f. Nilsson (I, S. 676) wendet sich entschieden gegen die

Ähnlich äußert sich Sophokles:

'Dreimal glücklich alle die Sterblichen,
welche diese heiligen Zeremonien geschaut haben
und so in die Welt des Hades eingehen,
denn nur ihnen ist es gegeben, auch dort zu leben,
aller anderen warten dort Leiden'[1]).

Der Gedanke an eine individuelle Unsterblichkeit[2]) ist erst später aufgekommen und dann allmählich in den Vordergrund gerückt. Er hat die alten, enger mit dem Naturgeschehen verbundenen Vorstellungen überlagert bzw. spiritualisiert. Das Vorzeigen der Ähre in der Epoptie versteht Nilsson in diesem Zusammenhang als Repräsentation der „Auferstehung des Individuums zum ewigen Leben"[3]). In der späthellenistischen Zeit und in der römischen Kaiserzeit ist dann der Wandel des Selbstverständnisses dieser Mysterien weiter fortgeschritten.

Die Geschichte mancher Mysterien-Religion ist recht verwickelt und *vielschichtig*. Man denke nur an den Weg des *Mithras*, den indischen, als Sonnengott angebeteten Mitra, der über Persien und Kleinasien[4]) nach Rom und in die entferntesten Besitzungen des römischen Imperiums vorstieß. Erst nach mancherlei Umbildungen[5]) fand der Mithraizismus in der Zeit des hellenistischen Synkretismus seine uns aus der Folgezeit bekannte Form. In diese Zeit mag auch die allmähliche Umformung der Mithras-Religion zu einer Mysterien-Religion fallen[6]).

Deutung der Pindarworte („Anfang") als Wiedergeburt (so Kern). Siehe dazu den Abschnitt: 'Jenseitsglaube der Mysterien' bei Nilsson I, S. 672–78. Hier – wie auch in der 1. (!) Aufl. des II. Bandes, S. 349 – bezeichnet Nilsson das „Fortfeiern der Mysterien in der Unterwelt" (II, S. 349) als Glück, Hoffnung und Ziel des Mysten. – Dey, Palingenesia, läßt für die eleusinischen Mysterien als Ertrag nur gelten: die „Gewißheit, nach dem Tode glücklich zu sein" (S. 63). Die Teilhabe an einem glücklichen Los im Jenseits setze jedoch keine Wiedergeburt voraus (S. 64).

1) Sophokles, Fragm. 753 (Turchi No. 152). Übers. Trencsényi-Waldapfel, a. a. O., S. 213.

2) Über die Unsterblichkeitshoffnungen informiert Rohde, Psyche I, S. 290ff. Dey, Palingenesia, S. 63, lehnt die Erlangung einer Unsterblichkeitshoffnung für Eleusis ab.

3) Nilsson I, S. 678. Vgl. I, S. 662.

4) Über die Religion des Mithras in Kleinasien s. Cumont, Or. Rel., S. 131ff. Obwohl es nur sehr wenige Zeugnisse für die Mithras-Religion in Kleinasien gibt (aufgezählt bei Nilsson II, S. 670ff.) – kann kaum angezweifelt werden, daß Kleinasien die Zwischenstation des Mithras auf seinem Wege von Persien nach Rom gewesen ist. Dafür spricht u. a. die Stelle bei Plutarch, Vit. Pompei, 24 (Cumont, Or. Rel., S. 281, Anm. 21), wonach die Römer den Mithraskult durch Seeräuber aus Kleinasien kennengelernt hätten. Weiter spricht dafür die Mitteilung des Lactantius Placidus, Ad. Stat. Theb. IV, 717 (Cumont, Or. Rel., S. 281, Anm. 22), daß der Kult von den Persern auf die Phrygier und von diesen auf die Römer gekommen sei.

5) Ausführlich dargestellt von Cumont, Mithra, S. 16–24.

6) Es ist nur die Frage, wo und wie das geschah. *Ich möchte auf jeden Fall Cumont* (Or. Rel., S. 284, Anm. 41) *zustimmen, daß die Mithras-Mysterien „nicht griechischen Ursprungs" sind, obwohl sie in manchem den griechischen Mysterien ähneln.* Gewisse Annäherungen beider sind nicht ausgeschlossen. Der beste Beweis aber, daß die Mithras-Mysterien

Versucht man, eine Analyse der einzelnen Schichten der Mithras-Religion zu gewinnen, so ist das Resultat nach Cumont [1]) folgendes: Über den alten iranischen Glauben legte sich in Babylonien eine Schicht semitischer Anschauungen; darüber befinden sich lokal-religiöse Elemente aus Kleinasien und überdies noch etwas hellenistisches Gedankengut. Den Griechen selbst blieb Mithras immer ein fremder Gott. Das gilt, auch wenn es einzelne Ausnahmen, vor allem in späterer Zeit, gibt. Seine zweite Heimat fand Mithras erst im römischen Weltreich (1.–5. Jahrhundert) [2]). Es ist natürlich kein Zufall, daß sich die Mithras-Religion der besonderen Gunst der römischen Herrscher, u. a. Commodus, Aurelian, Diokletian, Galerius, Licinius, Julian Apostata erfreute, sondern ergibt sich aus dem damaligen Herrscherkult. Der Gedanke nämlich, daß die göttliche Sonne den jeweiligen Herrscher bei seinem Auftreten in dieser Welt mit überirdischer Macht ausstattet, führte zu dem Glauben an die Göttlichkeit des Machthabers [3]); denn dieser ist sozusagen die Inkarnation der solaren Gottheit [4]).

Auch die Geschichte des *Isis-Osiris-Kultes* ist lang und vielschichtig [5]). Von seinem Ursprungsland Ägypten aus fand er Eingang in die griechisch-römische Welt [6]).

In hellenistischer Zeit (ca 280–30 v. Chr.) fanden Isis und Osiris (Serapis) in Griechenland beachtliche Verbreitung [7]). Die Religion wurde den neuen Umweltbedingungen und Bedürf-

nicht aus griechischem Geist geboren wurden, ist die instinktive Abneigung der Griechen gegen diesen im Kern fremdartigen Kult. Nilsson (II, S. 674f.) meint, daß die Mithras-Mysterien aus Kleinasien kamen. – Dort werden sie auch entstanden sein, und zwar aus vorwiegend *orientalischen Elementen.* Vermaseren schreibt dazu: „Der Zeitpunkt der eigentlichen Entstehung der Mysterien liegt also vermutlich in den letzten beiden Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. – Nach den Funden von Dura-Europos in Syrien kann man ... den mächtigen Einfluß der kleinasiatischen Magie auf die Formung des Mithrasdienstes nicht mehr in Abrede stellen." (Mithras, S. 17). – Nach Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 214f., hat der Mithraskult in Kappadokien allmählich seine Gestalt gewonnen. Nilsson (II, S. 675f.) hält die Mithras-Mysterien für „eine einmalige Schöpfung eines unbekannten religiösen Genies", ... „das auf der Grundlage gewisser, von ihm ausgewählter Mythen und Riten unter Heranziehung von Elementen aus der damals verbreiteten Astrologie und aus griechischem Glauben eine Religionsform schuf, die sich fähig zeigte, einen Platz in der römischen Welt zu erobern." – Ungeklärt ist aber der Anteil *griechischer Elemente* beim Zustandekommen der Mithras-Mysterien. Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 215: „Ein guter Teil seiner (d. h. des Mithraskultes) Gedanken und Mythen und seiner kultischen Formensprache sind aus dem Griechischen entnommen." Saxl, Mithras, betont dies auch sehr stark. – Zum 'iranischen Ursprung' der Mithras-Mysterien s. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, S. 222–232. („... das Grenzgebiet zwischen dem nordwestlichen Iran, Armenien und Kaukasus schält sich als das mutmaßliche Heimatland der Mithras-Mysterien heraus" – S. 228).

[1]) Cumont, Mithra, S. 26f.

[2]) Besonders im 2. und 3. Jh. – Mithrasverehrer gab es schon seit 67 v. Chr. unter Pompeius (Vgl. Plut., Vit. Pompei, 24). Aber erst seit dem Ende des 1. Jh. n. Chr. kann von einer wirklichen Ausbreitung in Rom geredet werden. –

[3]) Cumont, Mithra, S. 93.

[4]) In diesem Zusammenhang ist interessant die Gleichsetzung des Mithras mit dem Sonnengott Shamash (s. Cumont, Or. Rel., S. 134). Daher wurde Mithras in den römischen Mysterien Sol invictus genannt, obgleich er nicht eigentlich der Sonnengott selbst war, was auch aus den mithräischen Kultbildern hervorgeht.

[5]) Vgl. Cumont, Or. Rel., Kapitel IV, S. 68ff.; Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 99–102.

[6]) Ausgangspunkt war – nach Cumont, Or. Rel., S. 69 – das Serapeum in Alexandrien. Über den Kult im alten Griechenland s. Nilsson II, S. 120ff. und 333ff.

[7]) Die Isisreligion im Griechenland der hellenistischen Zeit s. Nilsson II, S. 624ff.

nissen angeglichen und umgeformt. Sehr gut läßt sich diese Hellenisierung in der Kunst beobachten[1]). Nachdem die Religion erst einmal griechischem Geschmack angepaßt worden war, und dazu eignete sie sich besonders gut, nahm ihr Prestige stetig zu. Plutarch (46–120 n. Chr.) hat im Hinblick auf eine den Griechen angenehme und verständliche, spiritualisierte Interpretation der Isis-Osiris-Religion besondere Verdienste. Schließlich gelangte diese Religion auch zu den Römern, die sie zunächst – zeitweilig sogar sehr heftig – bekämpften[2]), dann aber wegen ihrer wachsenden Beliebtheit und ihres ständig zunehmenden Einflusses tolerieren mußten und endlich von Staats wegen anerkannten.

Nilssons speziell auf die *griechischen* Mysterien-Kulte bezogene Warnung, das Selbstverständnis der spätantiken Mysterien nicht unbesehen auf die Frühzeit der griechischen Religion zu übertragen[3]), versteht sich demnach von selbst und gilt für *alle* Mysterien-Religionen. Es muß allerdings auch dies gesagt werden: Bevor man annimmt, daß bestimmte Vorstellungen, wie z. B. die vom sterbenden und auferstehenden Kultgott oder von der Wiedergeburt und Vergottung Fremdkörper in den Mysterien sind, muß man doch erwägen, ob diese Vorstellungen nicht aus den Mysterienkulten selbst erklärbar sind, d. h. ob sie sich nicht ganz folgerichtig aus den ursprünglichen Ansätzen und Intentionen der Kulte allmählich entwickelt haben. Deshalb ist es unerläßlich, stets nach dem Ursprung des jeweiligen Kultes zu fragen.

Für das Verständnis der Mysterien, vor allem im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gnosis, scheint es daher geboten, auf das *Ursprungsproblem* näher einzugehen. Es wird oft behauptet, daß die Mysterien-Religionen der Spätantike auf alte Fruchtbarkeits-Kulte zurückzuführen sind. Dieser Ansicht möchten wir zustimmen und sie im Folgenden begründen.

Im e l e u s i n i s c h e n K u l t haben Vegetation und Fruchtbarkeit seit jeher eine entscheidende Rolle gespielt. Sein agrarischer Charakter ist besonders für die Frühzeit zu betonen[4]); und offenbar hat sich der eleusinische Kult aus alten agrarischen Riten entwickelt. Bei allen Veränderungen, die er erfuhr, ist dieser Grundtenor nie verloren gegangen. Die beiden Göttinnen Demeter und Persephone verkörpern das Korn[5]) – Demeter ist die Kornmutter, Persephone (Kore) das Kornmädchen. Allein die Bezeichnung Demeters als die 'Herrin der Ernten' im Homerischen Demeter-Hymnus (Vers 192), das von Hippolyt berichtete Vorzeigen der Ähre in den Mysterien von Eleusis (s. o. S. 15f.) und die interessante Mitteilung von Nilsson[6]), daß ein Reisender noch im Jahre 1801 beim Dorf Eleusis den

1) Siehe die Abb. der Isis bei Nilsson II, Tafel 8, 2; 9, 2; 11, 2; 11, 3 und die 2 Bilder auf S. 631. Kommentar S. 631 ff.

2) „Viermal, in den Jahren 58, 53, 50 und 48 v. Chr., ließ der Senat durch die Magistrate ihre Kapellen zerstören und Bildsäulen zerschlagen." (Cumont, Or. Rel., S. 75). Über die Motive der Verfolgung s. ebd., S. 75f.

3) Nilsson I, S. 659.

4) Nilsson I, S. 470, 654. Über den vorgeschichtlichen Ursprung des Kultes s. Nilsson I, S. 474f. Ursprünglich war der eleusinische Kult ein Familienkult. Vgl. Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche, 1961, S. 7.

5) Frazer, Der Goldene Zweig, S. 576 ff.

6) Nilsson II, S. 352; Frazer, Der Goldene Zweig, S. 578.

Torso einer Kanephore (genannt die 'heilige Demetra'), von der die Einwohner die Fruchtbarkeit der Äcker erwarteten, stehen sah, machen deutlich, daß der eleusinische Kult ex radice ein Vegetationskult war und blieb.

Der Kern der eleusinischen Mysterien ist hinsichtlich ihres Mythos der Raub der Persephone (Proserpina), der Tochter der Göttin Demeter (Ceres) – Persephone tritt auch als das göttliche Mädchen, Kore, auf –, die Trauer der Mutter, ihre Suche nach Kore und das Wiederfinden der Tochter. Die älteste Darstellung dieses Mythos ist erhalten im Homerischen Demeter-Hymnus, der allerdings weder vollständig, noch einheitlich überliefert ist [1].

Dieser Hymnus ist vor der Vereinigung von Eleusis mit Athen entstanden – etwa gegen Ende des 7. Jahrhunderts [2] – und wird im großen und ganzen mit dem hieros logos von Eleusis gleichzusetzen sein [3]. Bei der erwähnten Vereinigung der beiden Städte wurde der Kult zu Eleusis athenischer Staatskult.

Der Mythos ist in Beziehung zur Vegetation zu verstehen [4], d. h. zum Absterben und Wiederaufleben der Natur im Zyklus der Jahreszeiten (z. B. das Einbringen des Korns in den Ackerboden, wo es den Winter hindurch monatelang liegt und im Frühjahr neues Leben hervorbringt) [5]. Im Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit sind auch die sexuellen Riten zu sehen, die in den eleusinischen Mysterien geübt wurden. Schließlich weist auf die Bedeutung der Fruchtbarkeit auch der von Hippolyt (Ref. V. 7, 34) überlieferte Spruch hin: „Das ist das große und unaussprechliche Mysterium der Eleusinier: 'Regne – empfange' (*ὕε κύε*)" [6].

D i o n y s o s ist ein alter Vegetationsgott. Seine Erscheinung fiel auf das Blütenfest im Frühling [7], an dem u. a. die heilige Hochzeit zwischen der Frau des höchsten Kultbeamten und Dionysos stattfand [8]. Besonders der aus Lydien und Phrygien stammende Dionysos war ganz und gar ein Vegetationsgott, während der thrakische Dionysos den Griechen vornehmlich

[1]) Hymnus Hom. in Demetran (Turchi No. 114). Vgl. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 572ff. Trencsényi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, S. 211f.

[2]) So Nilsson I, S. 654f. Vgl. Rohde, Psyche I, S. 281.

[3]) Leipoldt, RAC IV, Sp. 1100: zumindest ist er mit diesem nahe verwandt.

[4]) Ausführlich behandelt bei Nilsson I, S. 472ff.

[5]) Der Homerische Demeter-Hymnus erzählt u. a. vom Ausbleiben der Fruchtbarkeit auf dem Acker nach dem Willen der um ihre Tochter trauernden und erzürnten Demeter (V 305ff.; 330ff.; 353f.; 450ff.). Nach dem Wiederfinden ihres Kindes läßt sie den Acker wieder fruchtbar werden (454ff.) „Nun aber sollte er bald mit langen Ähren sich schmükken im erwachenden Lenz, die fetten Schollen des Ackers kornbelastet stehen mit gebundenen Garben" und V. 471: „Schnell ließ sprießen sie die Frucht aus dem scholligen Acker" (Scheffer).

[6]) Wendland 87, 6–7. Zur Einordnung des Spruches in den eleusinischen Kult s. Dey, Pal., S. 51. Vgl. die Ausführungen von Kerényi in: Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941, S. 206f.

[7]) ‚Anthesterien'.

[8]) Nilsson I, S. 583.

als der Gott der Ekstase bekannt wurde [1]). Aber er ist nicht der Gott der Orgien! In diesen Verruf geriet er wohl als die Gottheit des Weines [2]), oft mißbraucht zur Erreichung wilden Taumels, wenn es 'echter Ekstase' ermangelte [3]). Dionysos ist vielmehr Weingott durch seine Eigenschaft als Baumgott [4]). Frazer hebt hervor, daß Dionysos auch in der Gestalt des Bockes und Stieres wesentlich ein Vegetationsgott war [5]). Umstritten ist, ob Dionysos auch die Gottheit der Feldfrüchte gewesen ist [6]).

Im Dionysos-Mythos geht es u. a. um den Tod und die Auferstehung des Gottes. Diese für einen Vegetationsgott [7]) typische Erscheinung fand natürlich auch ihren Niederschlag im Kultus. So wissen wir durch eine Inschrift von Rhodos: „Der Gott wurde durch die Töne der Wasserorgel geweckt, mit Hymnen gefeiert und hatte zwei *κάθοδοι*" [8]). Bei den Mysterien in Lerna wurde der tot in das Wasser gestoßene Dionysos aus demselben gerufen [9]), und aus Delphi ist die Wiedererweckung des Liknites, des Kindes in der Getreideschwinge, durch die Thyiaden bekannt [10]), aus Phrygien die Feier des Einschlafens des Gottes im Herbst und des Wiedererwachens im Frühling [11]).

1) Vgl. Nilsson I, S. 582.

2) Nilsson I, S. 585ff. Andere Beurteilung bei W. F. Otto, Dionysos, Kapitel 12 „Die Weinrebe" S. 130ff. Im folgenden 13. Kapitel schreibt Otto: „In der Weinrebe wächst der Wahnsinn des Dionysos und teilt sich allen mit, die ihren wunderbaren Saft genießen." (S. 138). Siehe dazu den ganzen Abschnitt 13 bei Otto, S. 138ff.: „Die Offenbarung des Dionysos in der vegetativen Natur" – also nicht nur in der Weinrebe! – Vgl. auch Trencsényi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, Berlin 1964, S. 224: das berauschende Getränk, der Wein, ist ein Geschenk des Dionysos.

3) Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 11.

4) Nilsson I, S. 585. – Anders W. F. Otto, Dionysos, S. 133: Es ist verkehrt, „in Dionysos einen allgemeinen Vegetationsgott zu vermuten, der erst im Lauf der Zeit zum Spezialgott des Weins geworden wäre". – Die Griechen opferten dem Baumgott Dionysos – so Frazer, Der Goldene Zweig, S. 564.

5) Näheres bei Frazer, a. a. O., S. 675ff.

6) Nilsson verneint es (I, S. 585). Frazer, a. a. O., S. 565: Dionysos wird auch als Gott „des Ackerbaus und des Korns aufgefaßt".

7) Nilsson nimmt in der 2. Auflage des II. Bandes seiner Geschichte der griechischen Religion seine in der 1. Auflage geäußerte Ansicht zurück, „daß die Erweckung des Gottes sich auf das jährliche Erwachen des Vegetationsgottes beziehe" (II^2, S. 364). Die Plutarchstelle (Nilsson II, S. 365, Anm. 4) beziehe sich nicht auf den Vegetationsgott. Es handle sich vielmehr um das „Erwecken des Gottes von den Toten ..." „Er wird erweckt, um Orgien zu feiern." (II, S. 364). – Ich sehe keinen Widerspruch zwischen beiden Deutungen. Die eine schließt doch die andere letztlich nicht aus.

8) Nilsson II, S. 364. incl. Anm. 1. Siehe auch PW XVI, Sp. 1297 (Kern). Die *κάθοδοι* sind nach Nilsson (ebd.) ein Hinweis auf den Tod des Dionysos und seinen Abstieg in die Unterwelt mit dem Zweck, Semele nach oben zu holen. Dasselbe Motiv kehrt wieder in den Mysterien zu Lerna.

9) Vgl. Nilsson II, S. 364, Anm. 2.

10) Plutarch, De Iside et Os. 35 (Hopfner, Bd II, S. 19).

11) Nilsson II, *1. Aufl.!*, S. 348. – Frazer, Der Goldene Zweig, S. 562, ist der Ansicht, daß diese Vorstellung (des sterbenden und auferstehenden Gottes) und ihre Darstellung im Kult nicht aus dem Orient entlehnt zu sein braucht. – Nilsson II, *1. Aufl.*, S. 348: „Hier

Auf der Insel Samothrake gab es die Mysterien der Kabiren, welche später, in hellenistischer Zeit, mit den Dioskuren und Korybanten gleichgesetzt wurden. Auch sie waren alte Vegetationsgötter[1]).

Um den engen Zusammenhang zwischen Naturgeschehen und der Isis-Osiris-Religion anschaulich zu machen, führen wir an, was Merkelbach über die Wiederholung des Mythos[2]) in den Jahreszeiten schreibt:

„Überschwemmungszeit: Vor Beginn der Nilflut im Juli war das Wasser des Nils (Osiris) fast versiegt, die Dürre (Seth) herrschte im Land. Da kam das befruchtende Wasser (Osiris-Horos), die Dürre (Seth) überwindend, das Land (Isis) befruchtend. Winter: Bei der Aussaat im November wird das Getreide in die Erde gelegt, Osiris begraben. Aber schon bald darauf sprießen die Keime aus der Erde empor, Osiris-Horos ist wiedergeboren. Sommer: Das reife Getreide muß geerntet, gedroschen und gemahlen werden – Osiris wird getötet und zerstückelt. Dann wird daraus Brot gebacken, welches dem Menschen Leben spendet, das Leben (Osiris) hat doch gesiegt[3])."

Osiris ist das Wasser des Nils, von dem alle Fruchtbarkeit des Landes ausgeht. Er ist auch das Getreide des vom Nil befruchteten Landes[4]). Er ist der Gott der Fruchtbarkeit und der Korngott. Die absterbende und wiedererwachende Natur, das Stirb-und-werde verkörpert Osiris. Der fruchtbaren Verbindung von Erde und Wasser, deren Ergebnis das Gedeihen des Getreides ist, entspricht im Mythos die Hochzeit zwischen Isis (das fruchtbare Land Ägypten) und Osiris (Nil). Die Frucht dieser Ehe ist der Sohn Horus. Isis war auch Korngöttin[5]). Nach seiner Wiederbelebung trat Osiris seine Herrschaft über die Toten an. Vielleicht deutet auch das auf die Vegetation hin[6]). Jedenfalls sind Isis und Osiris schon in alter Zeit auch Vegetationsgottheiten gewesen[7]).

begegnen sich alter griechischer und kleinasiatischer Glaube an den getöteten oder einschlafenden und wiederbelebten Gott." In II, *2. Aufl.*, S. 365: „Diese Mythen sind so alt, daß man sich nicht um die sterbenden und wiedererstehenden orientalischen Götter zu bemühen braucht." – Die Orphik lehrte auch Tod und Auferstehung des Dionysos.

1) O. Kern, Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, Berlin 1927, S. 36, 39. Vgl. Nilsson I, S. 672.

2) Kurz zusammengefaßt von H. Jacobsohn in: RGG³, Bd III, Sp. 906.

3) Merkelbach, Reinhold, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten. Meisenheim am Glan 1963. (= Beiträge zur klassischen Philologie, hrsg. von R. Merkelbach, Heft 5), S. 12.

4) Merkelbach, a. a. O., S. 12.

5) Siehe Frazer, Der Goldene Zweig, S. 557f.

6) Vgl. Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 206, Anm. 103. – Zum „Zusammenfließen zweier Gottesgestalten" (Osiris als Vegetationsgott und als „Herrscher und Richter in der Unterwelt") s. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 124.

7) Osiris als Vegetationsgott s. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 528–36. Auch Plutarch weiß um die Bedeutung des Osiris als Vegetationsgott, s. De Iside et Os. 38 (Hopfner, Bd II, S. 21). – Offenbarungen des Osiris in Tiergestalt (Apisstier) sind spät (vgl. Ranke, in RGG², Bd III, Sp. 403). Die Gleichung Serapis = Osiris ist nicht ursprünglich. Die Bedeutung des Osiris als Vegetationsgott belegt Leipoldt, Bilderatlas 9–11, mit Abb. 9, die des Serapis mit Abb. 13 (–15), Kommentar s. S. V. „Das Wesen des Osiris" wird ausführlich behandelt bei Frazer, Der Goldene Zweig, S. 550ff. (Osiris als Korngott, als Baumgeist, als Gott der Fruchtbarkeit, als Gott der Toten). Auf Osiris wurden mit der

Beim öffentlichen Kult, der mit Isis und Osiris verbunden war, unterscheidet Jacobsohn zwei Arten von Kulthandlungen[1]: 1. die jährlichen Festspiele (z. B. in Abydos), in denen es um die Wiederbelebung des Osiris („in Korn und Saat") ging und 2. die beim Tode eines Pharao (später eines jeden Ägypters) veranstalteten Riten bei der Bestattung (Einswerdung des Toten mit Osiris). Damit war für die alten Ägypter anscheinend die Vorstellung eines ewigen Lebens verbunden[2].

Die Magna Mater wurde – wie Inschriften bezeugen – in Kleinasien, besonders im Innern des Landes[3], überall verehrt. Ihre Heimat sind die Berge und Wälder, woher sie auch ihre zahlreichen Beinamen erhalten hat. Sie ist also eine Naturgöttin[4]. Schon früh kam sie nach Griechenland und wurde dort teilweise assimiliert[5]. In hellenistischer Zeit gelangte sie abermals nach Griechenland, wo sie gewisse Charakteristika ihres Kultes beibehielt[6]. 204 v. Chr. erreichte sie schließlich den Westen, konnte sich dort aber anfangs nicht recht durchsetzen[7]. Seine volle Blüte hatte der Kult erst zu Beginn der Kaiserzeit, was in Rom an dem großen Frühlingsfest zum Ausdruck kommt. Der Hintergrund dieses Frühlingsfestes war, wie sein Verlauf zeigt[8], Tod und 'Auferstehung' der Vegetation.

Im Jahre 54 n. Chr. nahm Claudius[9] den Magna-Mater-Kult unter die großen römischen Kulte auf. Die ursprünglichen Beschränkungen wurden aufgehoben. Der ekstatische Zug des Kultes konnte sich nunmehr durchsetzen. Mit Recht weist Nilsson besonders darauf hin, daß der Magna-Mater-Kult aus dem 4.–3. Jahrhundert v. Chr. sich von demjenigen aus der späteren Zeit merklich unterschieden haben dürfte (z. B. keine rituelle Entmannung u. a.)[10].

Zeit die Eigenschaften vieler anderer Gottheiten übertragen. Zur Problematik: Osiris als Sonnengott s. Frazer, a. a. O., S. 559 ff. und Brückner, Martin. Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen . . . Tübingen 1908 (= Rel.-gesch. Volksbücher, I. Reihe, 16. Heft), S. 29.

1) H. Jacobsohn in: RGG³, Bd III, Sp. 906–907.

2) „die Garantie eines Lebens, das Tod und Grab überdauert" – (Brückner, a. a. O., S. 28). Zur Gleichsetzung eines Toten mit Gott Osiris s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 1 (Abb. 2 – Totentaufe, Abb. 4 – Auferstehung des Toten) – Frazer, Der Goldene Zweig, bespricht in Kapitel 39 „Das Ritual des Osiris" (volkstümliche Riten: S. 536 ff.; offizielle Riten: S. 543 ff.) Kritische Behandlung der Osiris-Zeugnisse bei Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 124–145 (bes. über Tod und Auferstehung des Osiris bzw. seine Wiederbelebung. Vergottung des im Nil Ertrunkenen, S. 145. Teilhabe des Menschen am Schicksal des Osiris beim Sed-Fest und überhaupt, S. 130 ff., 273 f.

3) Nilsson II, S. 654.

4) Vgl. RAC I, Sp. 890 (Strathmann). „Kybele ist die mythisch geschaute Erde als Mutterschoß der Natur, aus der Jahr um Jahr alles Leben geheimnisvoll hervorgeht." (Sp. 894).

5) Nilsson II, S. 640 f. und I, S. 725 ff.

6) Einzelheiten bei Nilsson II, S. 640.

7) Überführung des heiligen Meteorsteins der Göttin (ursprünglich: Pessinus) nach Rom – Livius XXIX 10, 4 ff. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 27 und Bilderatlas 9–11, Abb. 157. Zur Ausbreitung des Attis-Kultes s. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 219–224 (Rom: S. 221 ff.).

8) Nilsson II, S. 644. Plastische Beschreibung des Frühlingsfestes (in Rom) bei Frazer, Der Goldene Zweig, S. 508 f.

9) Vgl. Cumont, Or. Rel., S. 51–52 und Hepding, Attis, S. 145 ff.

10) Siehe Nilsson II, S. 642 f.

Um die Zeitenwende war der Magna-Mater-Kult untrennbar mit Attis verbunden[1]. Kybele ist eine Fruchtbarkeitsgöttin[2], aber auch Attis ist ein Vegetationsgott. Er gilt als besonders fruchtbar[3], und sein Kult ist ursprünglich ein ausgesprochener Vegetationskult gewesen[4].

Auch Adonis ist ein Vegetationsgott[5]. Da er gewisse Züge mit anderen Göttern gemeinsam hat, vor allem mit Osiris und Tammuz, teilweise auch mit Attis, ist Nilsson zu der Ansicht gekommen, daß das 'Wiederaufleben des Adonis' nicht ursprünglich, sondern eine Entlehnung aus dem Osiris-Mythos sei[6], in jedem Falle ist das aber eine für Adonis passende Vorstellung. Im Mittelpunkt seines Kultes stehen Trauer und Klage um den toten Gott. Eine darauffolgende Auferstehungszeremonie ist nur aus Byblos und Alexandrien bekannt[7]. In Griechenland wurde der Adonis-Kult als 'Privatfeier'[8] begangen. Eine Fruchtbarkeitsgöttin ist auch die Dea Syria (= Atargatis) gewesen, deren Mysterien für die vorchristliche Zeit bezeugt sind[9].

Fruchtbarkeit und Vegetation haben auch in den Mithras-Mysterien ihren festen Platz. Auskunft darüber geben die mithräischen Kultbilder, Darstellungen des stiertötenden Mithras[10]. Als Beispiel wählen wir das Kultbild vom ersten Mithräum zu Heddernheim[11].

Rechts und links neben dem stiertötenden Mithras stehen Kautes und Kautopates (beide mit Fackel). Der Schwanz des Tieres endet in Ähren. Auf diese Fruchtbarkeits-Symbolik machte Saxl besonders aufmerksam und wies u. a. darauf hin, daß durch die Tötung des Stieres die Erde fruchtbar wird[12]. Weiter ist zu sehen, wie der Stier von einem Hund an-

1) Über das Verhältnis der Großen Mutter zu Attis gibt Nilsson II, S. 655f. Auskunft.

2) Einzelheiten s. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 515.

3) Siehe Frazer, a. a. O., S. 513–515 („Attis als Vegetationsgott"). Frazer spricht vom ursprünglichen Charakter des Attis als Baumgeist (Kiefer) – S. 513.

4) Näheres bei Nilsson II, S. 649. – „Attis ist immer wieder absterbende, doch nie völlig vergehende, immer wiederkehrende Vegetation", so Strathmann in RAC I, Sp. 894.

5) Adonis ist die vergöttlichte Frühlingsvegetation, die unter der sengenden Gluthitze des Sommers abstirbt (Nötscher in: RAC I, Sp. 95). Über den Ursprung dieses Gottes s. ebd., Sp. 94. Vgl. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 187ff.

6) Nilsson II, S. 650, Anm. 4. Vgl. Wagner, a. a. O., S. 210f.

7) Über die kultischen Begehungen informiert Nötscher in: RAC I, Sp. 95–96. Siehe auch RAC I, Sp. 924–25: Frage der Auferstehung des Adonis (mit Belegen) (G. Bertram). Kritische Aufarbeitung des Materials bei Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 181–218. Zur Auferstehungsfeier in Byblos u. Alexandrien s. ebd., S. 183 und 208ff.

8) Nilsson I, S. 727. Über die ersten Nachrichten s. ebenda, S. 727f. „Adonis kam zu spät nach Griechenland, um in den öffentlichen Kult Aufnahme finden zu können, der sich gegen emotionelle Kultformen entschieden ablehnend verhielt." (Nilsson I, S. 728).

9) RAC I, Sp. 858–59 Walton.

10) Über die Entstehung des geläufigen Kultbildes des Mithras s. Leipoldt, Bilderatlas 15, S. VIff.

11) Cumont, Mithra, Beigabe 2, Fig. 1 und Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 17–18.

12) Saxl, Mithras, S. 57. – Vermaseren, Mithras, S. 62: „... Mithras' Aufgabe ist es ebenfalls, durch den Tod des Stieres die Erde mit Früchten zu beschenken." Speziell zur Ähren-Symbolik und zum Zusammenhang zwischen „Pflanzenwuchs" und „Stiertötung" äußert sich Vermaseren, ebd., S. 54, „... während das Tier im Todeskampf zusammenbricht,

gesprungen wird, während unter dem Stier die Schlange aus einem Mischkrug (Krater) trinkt, dessen Inhalt wohl das Blut des geopferten Tieres oder dessen Samen enthält[1]). Unter dem Bauch des Stieres sitzen Löwe und Skorpion.

Die Relief-Rückseite[2]) zeigt eine heilige Mahlzeit zwischen Mithras und Sol. Mithras hält ein Trinkhorn in der Hand, Sol eine Gerte. Eine Weintraube wird Mithras von Sol dargeboten. Links und rechts stehen neben dem erlegten Stier Kautes und Kautopates mit Fruchtkörben, ein symbolischer Hinweis auf die Verbindung des Mithras mit der Vegetation.

Saxl, der die Bedeutung der Fruchtbarkeit in den Mithras-Mysterien schon vor Vermaseren besonders herausgestellt hat[3]), macht in diesem Zusammenhang auch auf das Wiener Relief aufmerksam[4]). Er nennt „das Mithräische ... eine Fruchtbarkeitsreligion. Der Stier ist der Fruchtträger“[5]), der die Fruchtbarkeit aus dem kosmischen Bereich (von wo er stammt) auf die Erde überträgt. Die Darstellung von Stieropfer, Schlange (= Erde) und Löwe (= Kraft) wird von Prümm als „Heilbringermythos aus bäuerlichem Kulturkreis“ angesehen[6]). Mithras selbst hingegen vermittelt den Menschen die Soteria, indem er den Stier, d. h. den Träger der Fruchtbarkeit überwältigt und tötet. „Er ist ein Schöpfergott“, schreibt Vermaseren, „er erweckt die Natur zu neuem Leben; er ist der Erretter, der eine umwälzende kosmische Tat vollbringt. Damit sichert er den Sterblichen nicht nur ihr materielles Wohl, sondern ... auch ihr ewiges Leben“[7]).

Die schon von Hegel getroffene Feststellung, daß die Mysterien „Züge alter Naturreligionen in sich gehabt“ haben[8]), finden wir somit vollauf bestätigt. Die Grundlage der Mysterien ist das Naturgeschehen, genauer gesagt: die Vegetation. Das Auf und Ab in der Natur, das Sterben und Wiederaufleben der Vegetation im Rhythmus der Jahreszeiten ist das Primäre. Die den Tod besiegende Naturkraft, die das Wiedererwachen des Lebens im Frühling bewirkt, wurde personifiziert durch die Vegetationsgottheiten (als Mutter – Demeter, Isis, Kybele u. a.), deren Frucht die

sprießen Ähren aus dem strömenden Blut. Auch aus dem Schwanz, dem Sitz magischer Kräfte, geht ein Ährenbündel hervor ...“ (Siehe auch S. 52–53).

1) Vgl. Saxl, ebd., S. 61–62. Cumont sieht in dem Krater ein Symbol des Elementes Wasser, Saxl dagegen den „Erlösungstrank“ (S. 62) für die Schlange. Zur Bedeutung der Schlange als „chthonisches Moment“ s. Vermaseren, Mithras, S. 55.

2) Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 18.

3) Saxl, Mithras, bes. S. 47–50.

4) Ebd., Abb. 66.

5) Ebd., S. 65.

6) Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 216.

7) Vermaseren, Mithras, S. 55–56. – Siehe auch besonders S. 54, Abs. 3 (Mithras' Tat ist „Schöpfertat und Heilstat“. Der innerste Kern der Mysterien wird auch hier sichtbar: „Diese kreisen letzten Endes alle um das zentrale Problem des Lebens, des Todes und der Auferstehung, so wie man es Jahr für Jahr im ewig wiederholten Zyklus der Natur vor Augen hat.“) – Zur Frage der Identität von Mithras und Stier s. Vermaseren, ebd., S. 54 und 83. „Ist denn Mithras etwa identisch mit dem Stier und tötet sich selber, um wieder aufzuerstehen?“ (S. 54). Leider ist diese Frage mit dem bisher bekannten Material nicht zu beantworten.

8) G. W. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollst. neue Ausgabe von G. Lasson. III. Bd, Leipzig (1919), S. 568 = Phil. Bibliothek Bd 171c.

Vegetation ist (Sohn (in Eleusis: Tochter), Gatte, Liebhaber[1]) – Kore, Osiris, Attis u. a.). Von daher sind auch Tod und Auferstehung der Mysterien-Gottheiten zu verstehen[2]). Durch die Ausrichtung der Mysterien auf die Soteria des Einzelmenschen und die im Laufe der Zeit zunehmende Verinnerlichung[3]) der Kulte gerät ihr ursprünglicher, auf die Vegetation gerichteter Sinn schließlich fast völlig in Vergessenheit. Aus den Vegetations-Kulten werden Jenseits- und Diesseits-Mysterien.

Über das *Wesen der Mysterien* auf der Höhe ihrer Entwicklung in der Spätantike ist zusammenfassend dies zu sagen: Der Myste erwartete vom Mysterienkult seine Soteria, und zwar nicht nur die Bewahrung vor Not, Krankheit und Gefahr, sondern auch sein jenseitiges und diesseitiges 'Seelenheil'. Nach allem, was wir von den Mysterienkulten erfahren haben, ist es richtig, wenn Bultmann[4]) betont, daß der Wandel im Existenzverständnis in der Hoffnung des sich an das Schicksal und an den Tod ausgeliefert wissenden Menschen auf die Hilfe einer „überweltlichen Gottheit" zum Ausdruck kommt. Der Mensch sucht und findet sein Heil in den Mysterien durch die Teilhabe am Tode und an der Auferstehung der Gottheit. Durch die kultische Vereinigung mit der Gottheit wird er selbst zum Gott; er erhält eine neue Qualität, er wird verwandelt, wiedergeboren[5]), vergottet, unsterblich.

Diese Vereinigung geschieht in den Weihen auf vielfältige Weise, d. h. durch die unterschiedlichsten Riten, die z. T. sehr alt sind und sich im Laufe der Zeit kaum geändert haben. Geändert hat sich nur die Deutung dieser Riten. Eine solche ganz bestimmte, unverwechselbare Interpretation der Riten ist das Verbindende[6]) der spätantiken Mysterien. Wir sind aller-

[1]) Dazu vgl. Prümm in: Religionswissenschaftliches Wörterbuch, hrsg. von Fr. König, Freiburg 1956, Sp. 571–72.

[2]) Mithras ist zwar kein sterbender und auferstehender Gott, wohl aber der Vermittler von lebensspendender Kraft und somit Initiator der Fruchtbarkeit. G. Bertram (in: RAC I, Sp. 926) nennt Mithras zusammen mit den anderen 'Auferstehungsgöttern'. Auch er habe die bekannte Entwicklung vom Vegetationsgott zum Sonnengott durchgemacht. In den Kämpfen zwischen Gut und Böse, Leben und Tod erweist er sich als Sieger. – Auf Wagners sehr kritische Einstellung gegenüber der Vorstellung einer 'Auferstehung' der Mysteriengottheiten (in: Das rel.-gesch. Problem von Römer 6, 1–11. Zürich/Stuttgart 1962) wurde schon hingewiesen. Jedoch kann W. selbst eine konsequente Ablehnung der Auferstehungsvorstellung in den Mysterien nicht durchhalten (vgl. die Rezension von Conzelmann in: Ev. Theol. 1964, S. 171f.), und wir vermochten dieser Konzeption auf Grund unserer eigenen Darstellung der entsprechenden Zeugnisse auch nicht zu folgen.

[3]) Zur Vergeistigung der Mysterien s. Reitzenstein, HMR, S. 37f.

[4]) Bultmann, Urchristentum, S. 151.

[5]) Was die griechischen Mysterien betrifft, so bemerkt O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, S. 5: „alle griechischen Mysterien verkünden aber eine Jenseitsreligion, die Lehre von der Wiedergeburt".

[6]) Bereits Dieterich, Reitzenstein u. a. haben Gemeinsamkeiten der Mysterien oder – wie Nilsson es ausdrückt: eine 'Mysterientheologie' herausgearbeitet. Nilssons Kritik an diesem Unternehmen (Bd. II, S. 700) fehlt jedoch die Überzeugungskraft, und seine

dings der Meinung, daß diese Interpretation den Mysterien nicht willkürlich aufgepfropft wurde, sondern sich aus diesen organisch entwickelt hat. Wenn wir bisher vom Mysterienglauben sprachen, so meinten wir eben diese, die verschiedenen Mysterien in der Spätantike verbindende Heilsvorstellung, die über die Kultmysterien hinaus weit verbreitet war.

'Prüfung der Zeugnisse' (Bd II, S. 693) ist unbefriedigend. Er bietet zu wenig Material, schöpft die Möglichkeiten nicht aus und schließt vorschnell ab. An einer Stelle (Bd II, S. 685) muß allerdings selbst Nilsson einräumen, daß bei den Mysterien, welche „Anhängsel an alte, wohl entwickelte Kulte“ waren, „deren Vorstellungsinhalt sie natürlich mitbrachten“, „allgemein verbreitete Ideen ... zu einem gewissen Ausgleich“ führten.

KAPITEL II

Corpus Hermeticum XIII und die Gnosis

1. Die Daseinshaltung und Weltanschauung des Menschen im Wiedergeburtstraktat (CH XIII) und in der Gnosis

Die bisherige Analyse von CH XIII im I. Kapitel der vorliegenden Untersuchung erbrachte den Nachweis von Mysterien-Vorstellungen. Das nun folgende II. Kapitel setzt diese Analyse fort und befragt den Wiedergeburtstraktat nach seinem gnostischen Gehalt.

Wenn der XIII. Traktat auch ein 'Lesemysterium' darstellt, wofür – wie wir gesehen haben – sehr viel spricht, und ein in gewisser Hinsicht schulisches Produkt ist, so sind doch andererseits sein bzw. seine Verfasser alles andere als trockene Gelehrte, vielmehr fromme und leidenschaftliche Menschen, denen es um ihre Soteria und um die ihrer Glaubensbrüder geht! Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich ihr Lebensgefühl im Wiedergeburtstraktat kräftig niedergeschlagen hat und dem Leser unmittelbar mitteilt. Dieses Lebensgefühl ist sehr aufschlußreich, verrät es uns doch, wie der oder die Verfasser unseres Traktates sich selbst und ihr Dasein in der Welt verstanden haben und verstanden wissen wollen. Sehen wir uns dieses Selbst- und Daseinsverständnis näher an, so fällt schon am Anfang von CH XIII eine ausgesprochen negative und pessimistische Beurteilung der Welt und das heißt hier: des Kosmos – auf.

Tat erinnert Hermes Trismegistos an sein Versprechen, ihm die geheime Lehre von der Wiedergeburt mitzuteilen, sobald er bereit sei, sich der Welt zu entfremden (*ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι* – XIII/1)[1]). Dieser Zeitpunkt sei nunmehr gekommen, denn er, Tat, habe seinen Sinn der Illusion der Welt entfremdet (*καὶ ἀπηλλοτρίωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης* – XIII/1)[2]).

Demnach ist die Welt (der Kosmos) Illusion, Täuschung und Betrug, und sich von ihr loszumachen das erklärte Ziel des Gläubigen. Ein Teil der so verstandenen Welt ist der Körper, das Soma, an das der Mensch

[1]) Jonas II, S. 26: „Dem Kosmos fremd werden" (*ἀπαλλοτριοῦσθαι*) auch: „dem Truge, der Verführung des Kosmos".

Zur grundlegenden Bedeutung der Begriffe fremd, Fremde, Entfremdung usw. s. Jonas I, S. 96–97. Das 'Fremde' ist „ein unmittelbarer Ausdruck eines elementaren Erlebnisses des Daseins" („Urerlebnis") (S. 96). Die 'Fremde' bezeichnet zugleich das jenseitige wie das diesseitige Leben, „Fremdheit als Überlegenheit und als Erleiden, als Vorrang der Entrückung und als Schicksal der Verstrickung" (S. 97). 'Fremdes Leben' ist „das Urwort der Gnosis" (S. 97).

[2]) Zum abweichenden Text nebst Übersetzung bei Nock/Fest. s. S. 37, Anm. 6.

gefesselt ist und dessen Sinne ihn zum Leiden zwingen und verurteilen (XIII/7). Macht er diese Sinne des Körpers aber unwirksam (XIII/7. Vergleiche XIII/10!) und reinigt sich von den 'alogischen' Quälgeistern der Materie (Hyle. XIII/7), dann vermag er aus dem Gefängnis (*δεσμωτήρια τοῦ σώματος* – XIII/7. Vgl. XIII/12 und 15!) auszubrechen und seine Vergottung zu erleben. Denn 'wahr' ist allein das Unkörperliche (*τὸ ἀσώματον* – XIII/6). (Wie die Vergottung resp. Wiedergeburt im einzelnen geschieht, haben wir zu Beginn des I. Kapitels bereits ausgeführt.)

Demnach kann Hermes in CH XIII/3 von sich sagen, daß er aus sich selbst in einen unsterblichen Körper (sic!)[1] gegangen sei (*ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα*), wodurch er sein neues, d. h. jedoch eigentliches Selbst gefunden hat. An Tat ist dann der Wunsch gerichtet: „Wenn doch auch du, mein Kind, aus dir selbst (schon) herausgekommen wärest . . ." (*διεξελήλυθας* – XIII/4)[2]. Das geschieht, und so kann Hermes schließlich in der Mehrzahl sprechen, wenn er erklärt, woraus die Hütte (*τὸ σκῆνος*) besteht, „aus der wir herausgekommen sind" (*διεξεληλύθαμεν* – XIII/12).

Fassen wir zusammen, was der XIII. Traktat über die Lage des Menschen in der Welt und sein Selbstverständnis aussagt, so ergibt sich kurz dies: der Mensch empfindet die Welt als eine ihm feindliche Umgebung. Er ist in ihr gefangen und an den Körper gefesselt, durch den er leiden muß und der das Gefängnis des wahren, inneren Menschen ist (vgl. XIII/7), d. h. seines Nus resp. Pneuma. Will er seine Soteria erlangen, dann muß er sich dieser Welt der Finsternis entfremden, muß also die Welt als das erkennen, was sie für ihn tatsächlich ist, nämlich: Fremde. Aus ihr herauszukommen heißt für ihn konkret, aus sich selbst – und das wiederum bedeutet: aus seinem Körper herauszugehen, um dadurch zu sich selbst zu finden.

Das soeben Gehörte ist eine Betrachtung und Beurteilung der Welt und des Menschen, wie sie in den als gnostisch bezeichneten Schriften zu finden ist. Freilich haben nicht nur die 'Gnostiker' solche Gedanken geäußert, und es wäre deshalb sehr voreilig, unseren XIII. Traktat schon jetzt mit dem Etikett 'Gnosis' versehen zu wollen. Immerhin erinnert das alles sehr stark an gnostische Akkorde, weshalb wir von hier aus die Frage nach dem gnostischen Gehalt von CH XIII klären wollen. Ob jener Gleichklang dem 'Zufall' oder einer inneren Verwandtschaft zu verdanken ist, muß die Analyse ergeben.

An dieser Stelle ist noch eine Vorbemerkung einzuschalten. Wenn wir uns in diesem Kapitel mit dem gnostischen Gehalt des XIII. Traktates des Corpus Hermeticum beschäftigen, bleibt es uns nicht erspart, auch nach Ursprung und Wesen der Gnosis zu fragen. Aber „so reich im einzelnen der

[1]) Der Ausdruck 'unsterblicher Körper' ist 'a paradoxical metaphor' (Scott II, S. 380), denn der unsterbliche Körper ist natürlich unkörperlich.

[2]) Das eingefügte 'schon' verdeutlicht den Sinn des Satzes und ist aus dem Kontext gerechtfertigt. Zur Übersetzung s. S. 10, Anm. 6. Jonas II, S. 52 übersetzt die Stelle: „. . . o daß auch du, mein Kind, aus dir heraustrittst . . .!"

Ertrag der neueren Arbeiten über den Gnostizismus ist, so ließen doch noch vor kurzem auf diesem Gebiete die religionsgeschichtlichen Forschungen wie auch die das Quellenverhältnis der antihäretischen Schriften behandelnden Untersuchungen das Gefühl aufkommen, als wenn die Hypothesen sich gegenseitig widerlegten und aufhöben, als wenn trotz aller Bemühungen ein sicherer Ertrag der Erkenntnis in den prinzipiellen Fragen überhaupt nicht zu verzeichnen wäre". Dieses 'Gefühl', das Paul Wendland[1]) schon vor über 50 Jahren hatte, hat man heute auch noch. Eine kaum zu überblickende Fülle von Einzeluntersuchungen zur gnostischen Religion führte noch immer nicht zu einem klaren und allgemein anerkannten Bild von der Gnosis, wovon ihre divergierenden Darstellungen in Handbüchern und Monographien deutlichen Eindruck vermitteln.

Umstritten ist das Wesen der Gnosis, wie es zu definieren sei und welche Kriterien man dafür sicher verwenden dürfe. Umstritten ist von daher auch ihr Umfang, denn von der Bestimmung, was Gnosis ist, hängt ab, was als gnostische Quelle gelten kann. Umstritten ist schließlich der Ursprung der Gnosis, ihr Verhältnis zum Christentum, Judentum und zur Philosophie, die Entstehungszeit, der Entstehungsort und anderes mehr. Es ist nicht unsere Absicht und Aufgabe, in die Debatte über zahlreiche Einzelprobleme einzugreifen, das ist en passant auch gar nicht möglich. Nötig ist es jedoch, daß wir uns im Interesse des XIII. Traktates und der uns interessierenden Abgrenzung der Gnosis von den Mysterienreligionen einen Pfad durch das Dickicht der Gnosis schlagen und uns da, wo gesicherte Ergebnisse nicht vorliegen, eine eigene Meinung bilden und gegen zahlreiche Hypothesen abgrenzen.

Zunächst möchte man wissen, wie die *'Daseinshaltung'*[2]) *des Menschen in der Gnosis und seine spezifische Anschauung von Welt und Mensch, Diesseits und Jenseits* in concreto aussieht. Darüber sollen die gnostischen Schriften selbst Auskunft geben. Es sei nur ausdrücklich angemerkt, daß es uns dabei nicht um Vollständigkeit von Beispielen zu tun ist – sondern um Illustrationen zum Verständnis des Wiedergeburtstraktates.

Wir beginnen mit einem der schönsten gnostischen Zeugnisse, dem 'Naassenerpsalm'[3]), aus dem man über das Schicksal der Seele resp. des Ich das Folgende erfährt:

Urprinzipium aller Dinge, erster Grund des Seins und Lebens
ist der Geist (Nus);
zweites Wesen, ausgegossen von dem ersten Sohn des Geistes,
ist das Chaos;

[1]) Handbuch zum NT. Bd 1, T. 2 und 3: Die hellenistisch-römische Kultur. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912, S. 164.

[2]) Jonas I, S. 80, spricht von „Daseinshaltung" der Gnosis und der „von dieser her getragenen ursprünglichen Seinsdeutung."

[3]) Hippolyt, Refutatio V, 10, 2 (Wendland 102, 23–103, 16). Übers. nach A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I, 5. Aufl. 1931, S. 257. 'Nus' und 'Psyche' habe ich hinzugefügt,

und das Dritte, das (von beiden Sein und Bildung) hat empfangen,
ist die Seele (Psyche).

Und sie gleicht dem scheuen Wilde [1]),
das gehetzt wird auf der Erde
von dem Tod, der seine Kräfte
unentwegt an ihr erprobet.
Ist sie heut' im Reich des Lichtes,
morgen ist sie schon im Elend,
tief versenkt in Schmerz und Tränen.
Der Freude folgt die Träne,
der Träne folgt der Richter,
dem Richter folgt der Tod.
Und im Labyrinthe irrend,
sucht vergebens sie den Ausweg.
Da sprach Jesus: Schau', o Vater,
auf dies heimgesuchte Wesen,
wie es fern von deinem Hauche
kummervoll auf Erden irret,
will entflieh'n dem bitt'ren Chaos,
aber weiß nicht, wo der Aufstieg.
. . .

Sehr aufschlußreiche Partien über die Lage des Menschen in der Welt enthält 'Das Mysterium und das Buch des großen Anōš', das elfte Buch des Rechten Ginza: „Tod ist dort bei euch in jener Welt, in der ihr wohnet . . ." [2]). „Ferner sprach Mandā dHaijē (= 'Erkenntnis des Lebens' [3])). Ich belehrte euch über das Leben: Das Leben sandte zu euch Tod und Finsternis, die sitzen und weilen dort bei euch in der Welt; bei euch wohnen sie."

Mandā d Haijē sprach: „All ihr Seelen, die ihr dort in Finsternis und Tod geworfen seid . . ." [4]). „Man läßt uns nicht hingehen und unseren Kindern sagen: Wir sind in die böse Finsternis geworfen, und unsere Augen schauen nicht das Licht."

„Du, Mandā dHaijē, erlöse uns aus der Finsternis dieser Welt, in die wir geworfen sind [5])."

Im Linken Ginza spricht 'die Seele des Lebens': „Wer warf mich in die Tibil? In die Tibil warf wer mich, wer schloß mich in die Mauer ein? Wer warf mich in den Fußblock, der der Weltenfülle gleicht? Wer legte eine Kette um mich, die über die Maßen ist? Wer bekleidete mich mit einem

[1]) Jonas I, S. 343 übersetzt nach Konjektur: „Darum umhüllt von geringer Gestalt/Quält sie sich mühvoll in Todes Gewalt."
[2]) Lidzbarski, Ginza, 253, 5–6.
[3]) Ebd., S. 5, Anm. 6.
[4]) Ebd., 253, 13–15. 21.
[5]) Ebd., 254, 6–7. 35–37.

Rock von allen Farben und Arten?“ [1]) – „Eines von den Kindern der Kuštā (= Wahrheit) [2]) weint in der Wohnung der Finsternis: ... wer hat mich in die Wohnung der Finsternis geworfen?“ [3])

Von der ‘Geworfenheit’ des Menschen redet auch die bekannte Gnosis-Definition der Valentinianer (Clem. Alex., Exc. ex Theod. 78), wonach die Erkenntnis dessen erlöst, „wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden ...“

Die Welt ist also eine Welt des Todes und der Finsternis, in der der Mensch – jenseits von Licht und Leben – eingeschlossen und hilflos umhertappt. Die Vorstellung, daß er in die Welt ‘geworfen’ [4]) wurde, taucht sehr häufig auf und illustriert die ganze Tragik seines Daseins. Wie kommt es aber, daß der Mensch gegen diese seine trostlose Lage nicht aufbegehrt und sich aus ihr freizumachen trachtet? Die Antwort ist bereits gegeben worden: Er weiß davon zunächst noch nichts. Man hat ihn trunken [5]) gemacht mit dem ‘Wein der Unwissenheit’ (CH VII/1), damit er nicht zum Bewußtsein und zur Erkenntnis seiner selbst, seines Fremdseins in der Welt und seiner himmlischen Heimat und Herkunft kommt. Er befindet sich im Zustand des ständig Schlafenden, den die Dämonen am Erwachen hindern, und auch die Lust des Eros dient dazu, den Menschen zu betäuben und von der Gnosis fernzuhalten. Diese und andere Bilder tauchen in gnostischen Texten immer wieder zur Erklärung der menschlichen Agnosia auf. So lesen wir z. B. im Rechten Ginza „Auf! Wir (d. i. Rūhā [6]) und die Planeten) wollen eine Feier veranstalten, auf, wir wollen ein Trinkgelage veranstalten. Wir wollen Mysterien der Liebe treiben und die ganze Welt verführen ... Wir wollen das Mysterium der Liebe mit der Myrte begehen und alle Welt einfangen. Wir wollen das Mysterium der Liebe mit Wein begehen und in unserem Rausch die Welt einfangen ... [7]) Sie brachten das Haupt des Stammes (= Adam [8])) und übten an ihm das Mysterium der Liebe und der Lust, durch das alle Welten (Wesen) in Glut geraten. Sie übten an ihm Verführung, durch die alle Welten betört werden. Sie übten an ihm das Mysterium der Trunkenheit, durch das alle Welten trunken werden. Sie gaben ihnen (d. h. den Menschen bzw. Welten) aus dem Kelch der Trunkenheit zu trinken, damit sie ihr Antlitz nach dem großen Sūf-Meer (= ‘das Meer des Endes und des Todes’ [9])) richten“ [10]).

[1]) Lidzbarski, Ginza, 570, 13–21.

[2]) S. ebd., 5–6, Anm. 12.

[3]) Ebd., 591, 1–2. 6.

[4]) Vgl. dazu Jonas I, S. 106–109 „Das ‘Geworfensein’.“ – Hinweise auf die zitierten Stellen ebenda und bei Bultmann, Urchristentum, S. 212, Anm. 62.

[5]) Kroll, Die Lehren, S. 379f. bringt Beispiele für die Verwendung des Bildes von der Trunkenheit bei den Griechen.

[6]) D. i. der widergöttliche Geist dieser Welt. – Die folgenden Klammern im Ginza-Text wurden (außer bei „Wesen“) hinzugefügt (Tr.).

[7]) Lidzb. Ginza, 120, 25–28; 121, 27–30.

[8]) S. ebd., 123, Anm. 4.

[9]) Jonas I, S. 117, Anm. 2.

[10]) Lidzb. Ginza, 123, 25–33.

Auch im Poimandres ist von dem durch die Sinnenlust betäubten und in die Welt verstrickten Menschen die Rede:

„Es erkenne sich der mit Nus begabte Mensch selbst als unsterblich wieder und die Liebe als Ursache des Todes ..." (CH I/18) „... während derjenige, der den aus erotischer Verirrung[1]) entstandenen Körper liebgewonnen hat, irrend in der Finsternis bleibt, die Dinge des Todes in den Sinnen erleidend" (CH I/19)[2]).

Das Thomas-Evangelium nennt die Menschen in der Welt nicht nur trunken, sondern auch blind:

„Jesus sprach: Ich stand in der Mitte der Welt (Kosmos) und offenbarte mich ihnen in Fleisch. Ich fand sie alle trunken. Ich fand keinen unter ihnen durstig. Meine Seele (Psyche) empfand Schmerzen über die Menschenkinder; denn sie sind Blinde in ihrem Herzen, und sie erkennen nicht, daß sie leer in die Welt kamen. Sie suchen wiederum, leer aus der Welt zu kommen. Aber jetzt sind sie trunken. Wenn sie ihren Wein[3]) entfernen, dann werden sie Buße tun"[4]).

In einem Turfan-Fragment (M 7) erscheint das Bild von der Trunkenheit im folgenden Wort an die Seele:

„Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und siehe auf mich!"[5])

Hier finden wir gleichzeitig die häufig verwendete Vorstellung des schlafenden Menschen zur Erklärung seiner Agnosia. Beide Bilder stellt auch der Verfasser des Poimandres nebeneinander:

„O, ihr Leute, ihr erdgeborenen Menschen, die ihr euch der Trunkenheit, dem Schlaf und der Unkenntnis (Agnosia) Gottes ausgeliefert habt, ..." (CH I/27).

Im 'Seelenhymnus' der Thomas-Akten bzw. dem 'Lied von der Perle' wird von dem in Unkenntnis lebenden Menschen gesagt, daß er die Seele (Perle) und das heißt: sich selbst – vergessen habe:

„Und vergaß die Perle, um derentwillen meine Eltern mich gesandt hatten. Und infolge der Beschwerung durch ihre Speisen sank ich um in festen Schlaf"[6]).

[1]) Jonas „trügerischer Lust" (I, S. 118); Festugière: „issu de l'erreur de l'amour".

[2]) Übersetzung der Stelle von Schenke, Der Gott „Mensch", S. 45: „... derjenige aber, der in irreführender Liebe den Leib liebgewinnt, geht irre und bleibt in der Finsternis und muß das Schicksal des Todes erdulden." Vgl. Scotts Übersetzung I, S. 125.

[3]) Schenke, Die Gnosis, S. 378: „Wenn sie (allerdings) ihren Wein(rausch) abschütteln ..."

[4]) Das Evangelium nach Thomas (Leipoldt) 29 (28) in: Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften ... S. 15. Die in Klammern von Leipoldt beigefügten griechischen Termini wurden bis auf zwei transkribierte Ausdrücke weggelassen. – Vgl. Jonas I, S. 392.

[5]) Übersetzung von Andreas bei Reitzenstein, HMR, S. 58.

[6]) Übersetzung von Alfred Adam in: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Berlin 1959 = ZNW Beiheft 24, S. 51. „Auslegung des Perlenliedes" ebenda, S. 55ff. – Zum Verständnis der Stelle s. ferner Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 176ff. – Übersetzung und Besprechung des Perlenliedes auch bei

Kurz und prägnant heißt es im Evangelium Veritatis:

„So verhielt sich jeder einzelne schlafend in der Zeit, in der er unwissend war“ [1]).

Dieser Schlaf ist somit ein Todesschlaf, in den der irrende und selbstvergessene Mensch gesunken ist, und sein Körper ist ein Gefäß des Todes und der Sünde, in dem die ‘Seele’ gefangen und gefesselt liegt. Von diesem Körper als der Gruft der ‘Seele’ reden die gnostischen Texte in abfälligster Weise – wie z. B. im Rechten Ginza, wo Adam sagt:

„Warum habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht und in den stinkenden Körper geworfen?“ [2])

Der Leib ist Materie – ‘Körper der Materie, der Archonten’ wird er in der Pistis Sophia genannt [3]) – und hat seinen Ursprung in der Finsternis (CH I/20). Da alles Materielle böse ist (CH VI/4: „Die Welt ist das Pleroma des Bösen“), ja selbst die Götter, d. h. die Gestirngötter [4]), böse sind, so ist auch der aus Materie bestehende Körper des Menschen, d. h. der leibliche, materielle Mensch – böse (vgl. CH VI/3). Für die negative Beurteilung des Leibes – wie wir sie bereits im XIII. Traktat fanden – gibt es im Corpus Hermeticum viele Belege.

In CH I/22 fordert Poimandres von den Gottesfürchtigen, daß sie die Sinne verabscheuen, bevor sie ihren Körper dem Tode übereignen.

Als Tat im Krater-Traktat den Wunsch äußert (IV/6), auch getauft zu werden, antwortet ihm Hermes: „Wenn du nicht zuerst deinen Körper haßt, mein Kind, kannst du dich selbst nicht lieben.“ Der Körper mit seinen Leidenschaften steht der ‘Heiligung’ und der Ekstase [5]) im Wege und muß bekämpft werden. Die Forderung des Traktates lautet daher: Abtötung der Leidenschaften und Verachtung des Leibes.

Die gleiche Intention findet sich CH VI/3, wo dargelegt wird, daß das Gute im Menschen nicht gefunden werden kann, weil es sich nicht in einen materiellen Körper begibt [6]), „der von allen Seiten durch das Böse, durch Beschwerden und Leiden, Begierden und Zorn, Betrug und törichte Gedanken erstickt ist.“

Noch deutlicher drückt der VII. Traktat das gnostische Verständnis des Leibes [7]) aus:

Hennecke-Schneemelcher, Bd II, S. 303–305 (Besprechung) und S. 349 ff. (Übersetzung von G. Bornkamm). Vgl. Jonas I, S. 320 ff. Zur Beurteilung des Perlenliedes als „manichäischer Hymnus im Rahmen der auch sonst manichäisch bearbeiteten ursprünglichen allgemein-gnostischen Thomasakten“ s. Schenke, Hauptprobleme S. 121. – Weitere Literatur zu den Thomasakten w. u. S. 103, Anm. 4.

1) CJ 30, 6ff. Übers. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Berlin 1958, S. 45.

2) Lidzb. Ginza, 388, 8–9.

3) Kap. 90 bei Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, Nachdr. d. 3. Aufl. 1962, S. 131.

4) Nilsson II, S. 592.

5) Vgl. Nilsson II, S. 591.

6) Vgl. CH II/14.

7) A. Wlosok, Laktanz, vergleicht die gnostische Grundkonzeption des Leibes mit dem Leib-Verständnis der Orphik und des Pythagoreismus (S. 117).

„Aber zuerst mußt du das Kleid ganz und gar zerreißen, das du trägst[1]), das Gewand der Unwissenheit, die Stütze des Übels, das Band des Verderbens, die finstere Umhüllung[2]), den lebendigen Tod, die bewußte Leiche (Festugière: le cadavre sensible), das Grab, das du ständig mit dir herumträgst!“ (VII/2).

In CH XI/21 findet sich die Feststellung, daß jemand, solange er seinen Körper liebt und böse ist, Gutes und Schönes nicht ergreifen kann.

Als ethische Konsequenz ergibt sich aus dieser Beurteilung des Leibes in der Hermetik die Askese[3]) – nicht der Libertinismus. Wenn nun der Mensch durch seinen Leib sterblich ist (so CH I/15) und seine Sehnsucht und sein Ziel die Unterblichkeit ist (oder wie immer das Telos auch genannt werden mag), dann kann sein ganzes religiöses Tun und Trachten nur sein, von seinem Leib loszukommen. Um dieses Loskommen geht es nicht nur in der hermetischen Gnosis (z. B. I/24: „Zuerst, in der Auflösung des materiellen Körpers ...“, in IV/6 (siehe oben) und in X/5f.: „... diejenigen, die sich ein wenig mehr tränken können von diesem Anblick, gelangen oft, in Schlaf fallend und sich vom Körper (Soma) lösend, zur schönsten Vision...“ (X/5)[4]) und speziell im XIII. Traktat, sondern in der Gnosis allenthalben – aber freilich nicht nur in ihr.

Bevor wir davon mehr hören, ist von einer Eigenart der gnostischen Anthropologie zu reden, auf die man auch bei der Analyse von CH XIII stößt. Wir meinen die für die Gnosis typische *trichotomische Anthropologie*, die Unterscheidung von Leib (Soma) und Seele (Psyche) auf der einen und dem Selbst (Pneuma) auf der anderen Seite[5]). Im Wiedergeburtstraktat wird das Soma häufig erwähnt, wobei die Stellen, die vom 'unsterblichen Soma' handeln (z. B. XIII/3), von den anderen natürlich streng geschieden werden müssen (siehe dazu die Ausführungen über den Dualismus in CH XIII).

[1]) Zur Herkunft dieser Vorstellung s. Nock/Fest. I, S. 82f., Anm. 9.

[2]) Im Sinne von Gefängnis, vgl. Nock/Fest. I, S. 83f., Anm. 11.
Ganz ähnliche Formulierungen wie in CH VII tauchen später (zwischen XI. und XIII. Jh. = Kroll, S. 390) in der von Kroll, Die Lehren, S. 390–405 besprochenen arabischen Schrift des Hermes Trismegistos de castigatione animae (ed. Bardenhewer) auf. Siehe ebenda, S. 399. Auch die Vorstellung, daß die Gefangenschaft der Seele in der Welt den Tod und der leibliche Tod ihre Befreiung bedeutet, findet sich dort (S. 399). Den gnostischen Geist dieser Schrift hebt Kroll an mehreren Stellen hervor (besonders S. 401ff.)

[3]) Vgl. auch Ascl. 6, 11, 22, 28, 41 u. ö. Zur Askese in der hermetischen Gnosis s. Moorsel, The mysteries, bes. S. 45ff.

[4]) Satzstellung nach Festugière. Möglicherweise ist der Satz auch so zu übersetzen: (Auch) diejenigen, die sich ein wenig mehr von diesem Anblick tränken können, fallen oft (wieder) in Schlaf durch den Körper; aber (wenn sie sich vom Körper gelöst haben) gelangen sie ... So Scott I, S. 188–91.

[5]) Siehe dazu den Pneuma-Artikel im ThWB, Bd. VI, bes. S. 391–394 (Ed. Schweizer) sowie Jonas I, bes. S. 178ff. – Einzelheiten zum Problemkreis Pneuma–Psyche–Soma s. u. S. 94f., Anm. 3.

Schwieriger ist es, die Psyche als Teil der kosmischen 'massa perditionis' [1]) im XIII. Traktat nachzuweisen, zumal der Ausdruck *ψυχογόνος* (XIII/12) dafür nicht in Frage kommt [2]). Es ergibt sich aber aus der Vorstellung des Traktates vom Abstoßen der psychischen Eigenschaften im 'materiellen Menschen' [3]), daß auch hier die Psyche (obwohl terminologisch nicht greifbar) als Teil der widergöttlichen Sphäre, als „Spielplatz der Dämonen" [4]) und Quelle des menschlichen Leidens gedacht und vorausgesetzt ist. Das Pneuma im gnostischen Sinne kennt und verwendet der Verfasser des XIII. Traktates an zahlreichen Stellen, ersetzt jedoch den Terminus 'Pneuma' (XIII/12 und 19) meistens durch 'Nus' (z. B. XIII/3, 10, 13 u. ö.).

In dieser Skizze der trichotomischen Anthropologie des Wiedergeburtstraktates hat sich bereits ein Problem angemeldet, das uns durch das ganze II. Kapitel verfolgen wird: der unterschiedliche Gebrauch von Pneuma und Psyche in den gnostischen Texten. Verwirrend ist nicht nur die in den Texten wechselnde Bezeichnung für das Selbst (Pneuma), sondern auch, daß häufig 'Psyche' dasteht, wo eigentlich dem Sinn nach 'Pneuma' gemeint ist, z. B. Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (vgl. CH XIII/12). Übersieht man diese Gegebenheit, so führt das zu einem heillosen terminologischen Durcheinander. Es ist deshalb nötig, daß man den unterschiedlichen Gebrauch von 'Psyche' gewissenhaft beachtet und von Fall zu Fall behutsam differenziert.

Aufschlußreich für das Verständnis der Rolle, die die Psyche neben Soma und Pneuma spielt, ist eine Stelle in der Naassener-Predigt:

„Damit der große Mensch von oben ganz bezwungen werde, . . ., wurde ihm auch eine Psyche gegeben, damit das Gebilde des großen und schönen und vollkommenen Menschen, durch die Seele unterjocht, leide und gezüchtigt werde." [5])

Besonders klar beschreibt Irenäus (I, 6, 1) [6]) die trichotomische Anthropologie der Valentinianer:

„Aus drei Teilen also besteht der Mensch. Das Hylische (Materielle), das sie auch das Linke nennen, geht nach ihrer Meinung zwangsläufig zugrunde, da es keinen Hauch von Unsterblichkeit aufzunehmen vermag; das Psychische, auch als das Rechte bezeichnet, weil es sich zwischen dem Pneumatischen und Hylischen befindet, geht dorthin, wohin es sich neigt; das Pneumatische aber ist ausgesandt, damit es hienieden durch die Verbindung mit dem Psychischen gestaltet, erzogen und aufgerichtet werde. Und das sei, sagen sie, 'das Salz' und 'das Licht der Welt'."

[1]) Jonas I, S. 180.
[2]) Vgl. S. 101f.
[3]) Siehe Abschn. 5, wo diese Vorstellung analysiert wird.
[4]) Bultmann, Urchristentum, S. 156.
[5]) Hippolyt, Ref. V. 7, 7 (Wendland 80, 10–14). Zur Auslegung der Stelle vgl. Leisegang, Die Gnosis, S. 118 u. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 161f. Vgl. auch Reitzenstein, Poimandres, S. 82ff. (Ausführungen zur Naassenerpredigt und Pokorný, Der Eph.-brief u. d. Gnosis, S. 28 Anm. 72 (Zusammenhang mit CH XIII u. a. Traktaten aus dem CH).
[6]) Harvey I, 51, 13–52, 4.

Dieses Dreier-Schema findet sich auch bei Hippolyt, z. B. Refutatio V, 6 und 12 und im Naassener-Psalm (Ref. V, 10, 2) – doch genügen uns diese Beispiele für die trichotomische Anthropologie und gnostische Trichotomie überhaupt. Es ist deutlich geworden, daß die Beschreibung der Lage des Menschen in der Welt, wie sie im XIII. Traktat gegeben wird, mit der von den Gnostikern geschilderten durchaus übereinstimmt. Die Frage ist nun, ob sich diese Übereinstimmung auch bei dem bereits zu Tage getretenen Dualismus feststellen läßt. Untersucht man daraufhin den Wiedergeburtstraktat, so findet man zunächst eine ganze Reihe von Gegensatz-Paaren, deren wichtigste wir im Folgenden zusammenstellen:

1.	*γνῶσις θεοῦ* ·	— *ἄγνοια*
2.	*γνῶσις χαρᾶς*	— *λύπη*
3.	*ἐγκράτεια*	— *ἀκρασία*
4.	*καρτερία*	— *ἐπιθυμία*
5.	*δικαιοσύνη*	— *ἀδικία*
6.	*κοινωνία*	— *πλεονεξία*
7.	*ἀλήθεια*	— *ἀπάτη, φθόνος*
8.	*ἀλήθεια, ἀγαθόν, ζωὴ καὶ φῶς*	— *τοῦ σκότους τιμωρία* (alle XIII/8–9)
9.	*τὸ ἀσώματον* (XIII/6)	— *σωματικός* (XIII/10) u. *σῶμα*
10.	*ἀθάνατον σῶμα* (XIII/3, 14)	— *τὸ θνητόν* (*σῶμα*) (XIII/14)
	τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστός (XIII/14)[1]	— *σῶμα* (XIII/7, 13 u. ö.) sowie: *τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα* (XIII/14)
11.	*τὸ . . . ἀδιάλυτον* (*σῶμα*)	— *τὸ . . . διαλυτόν* (*σῶμα*) (XIII/14)
12.	*ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ* (= Pneuma) (XIII/14, 17)	— *ὀφθαλμοί* (*σώματος*) (XIII/3)
13.	*ὁ νοητὸς κόσμος* (XIII/21)	— *ὁ κόσμος* (XIII/1, 21)
14.	*τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα* (XIII/1)	— *τοῦ κόσμου ἀπάτη* (XIII/1)
15.	*ὁ ἐνδιάθετος ἄνθρωπος* (XIII/7)	— *τιμωροί* (XIII/7) *τιμωρίαι* (XIII/7, 11 u. ö.) *τιμωρία* (XIII/7.9) *τὸ δεσμωτήριον τοῦ σώματος* (XIII/7) *ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωρίαι* (XIII/7)
16.	*ἡ . . . δεκάς, . . ., ἐστὶ ψυχογόνος* (*ζωὴ δὲ καὶ φῶς-πνεῦμα*) (XIII/12)	— *τὸ σκῆνος . . . ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ* (*ἀριθμῶν*) *δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, . . .* (XIII/12)
17.	*ζωὴ καὶ φῶς* (XIII/9)	— *τοῦ σκότους τιμωρία* (XIII/9) *τιμωρίαι τοῦ σκότους* (XIII/11)

[1]) Zum Ausdruck *σῶμα πνευματικόν* s. Bousset, Kyrios Christos, S. 197, Anm. 3.

Diese Übersicht zeigt einmal, daß *der Dualismus im XIII. Traktat* nicht als Nebensache, sondern als integrierender Bestandteil dieses Traktates zu betrachten ist und zum anderen, daß die wichtigsten Gegensatzpaare, nämlich: Licht (Leben) – Finsternis; Gnosis – Agnoia; Pneuma – Soma; Dekade (Pneuma) – Dodekade (Psyche – Soma – Hyle) den Dualismen der gnostischen Schriften genau entsprechen. Jedes Gegensatzpaar ist aber letztlich der Ausdruck einer Grundkonzeption, die wir einmal als Zwei-Reiche-Lehre bezeichnen wollen. Auf der einen Seite befindet sich das Reich der Gottheit, des Guten, des Lichtes und des Geistes – auf der anderen das Reich des Bösen, der Finsternis, des Leibes. Nilsson, der den hermetischen Dualismus (wie er sich auch in anderen Traktaten des Corpus Hermeticum findet[1])) im Zusammenhang mit der Heimarmene-Lehre behandelt, schreibt dazu: „Der Dualismus der Hermetik ist derjenige zwischen der transzendenten Welt des Guten und der bösartigen Erscheinungswelt"[2]). Das klingt allerdings platonisch, und Nilsson bringt auch Platon ins Spiel, „der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat"[3]). Heißt das nun, daß der Dualismus im Traktat XIII griechischer Provenienz ist und dem griechischen Geist demzufolge viel mehr Beachtung geschenkt werden muß? Hinter dieser Frage verbirgt sich eine Fülle von Problemen, die nicht nur für unseren Wiedergeburtstraktat, sondern für die Gnosis überhaupt bedeutsam sind und deshalb in gebotener Kürze erörtert werden wollen.

Hans Jonas hat mit Nachdruck erklärt, daß „das Griechentum . . . ein grandioser Ausdruck der Weltheimischkeit" des Menschen[4]) gewesen sei und einen „Optimismus der Weltlichkeit" entwickelt habe, „der sich durch erfahrene Skepsis in den Dingen des gesellschaftlichen Daseins, der einzigen Sphäre, woher die Erschütterung kommen könnte, im voraus gegen die zerstörende Wirkung von Enttäuschungen gewappnet hat"[5]). Demgegenüber sei für den Gnostizismus eine Haltung typisch, die sich als „ungeheure Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst" äußert[6]). Ausdruck der neuen Welterfahrung ist die „Gleichung Welt = Finsternis"[7]), und die Psyche „selber ist Funktion des gehaßten, feindseligen Kosmos". Seine Dämonen dringen und 'walten' „bis indie letzten Tiefen", was „jetzt das mythologische Bild für die 'Energien' der Psyche" wird[8]) – eine Vorstellung, die uns aus dem XIII. Traktat bereits geläufig ist.

Gegen diese Abhebung der Daseinshaltung des 'Gnostizismus' von der des Griechentums durch Jonas sind heftige Einwände erhoben worden. So

[1]) Siehe die Quellenscheidung in der Einleitung.
[2]) Nilsson II, S. 603.
[3]) Nilsson II, S. 604. Zur Kritik daran s. u. S. 143 f.!
[4]) Jonas I, S. 141.
[5]) Jonas I, S. 143.
[6]) Jonas I, S. 143.
[7]) Jonas I, S. 103, 144 u. ö.
[8]) Alle Zitate Jonas I, S. 145.

kritisiert z. B. Stürmer den durch Jonas und andere Forscher verwendeten „Begriff des Griechentums“, der durchaus nicht akzeptabel sei, wobei er besonders an die Vorstellung von der „Weltheimischkeit“ denkt und sie verwirft. Vom Griechischen und Orientalischen müsse man klare Begriffe erarbeiten – fordert Stürmer und bietet folgende Differenzierung an: „Besteht die typische Eigenart des Griechentums in der sowohl auf Gott, Mensch und Welt bezogenen ontischen Daseinshaltung und Betrachtungsweise, dann ist das eigenartig Orientalische in einer mit dem Judentum verwandten Grundstimmung zu suchen: Götter sind nicht Seinsweisen, sondern Mächte; die Welt ist nicht Geist und Materie, sondern gut und böse; und der Mensch ist nicht ein sterblicher Gott (. . .), sondern ein Geschöpf, das zur Gottheit in einem Abhängigkeitsverhältnis steht[1].“ Dann folgt der nicht zu überhörende und uns zu unserem Ausgangspunkt wieder zurückführende Satz: „Sowohl das Griechentum wie der Orient kennen einen Dualismus[2].“ Das hat nun u. W. auch niemand ernsthaft bestritten! Aber Jonas hat mit Recht geltend gemacht, daß der Gegensatz von Licht und Finsternis universaler ist als der von Leib und Seele im Griechentum, der – so Jonas – „zuletzt doch in eine Positivität der Welt einfügbar war“, was durch Platon geschehen ist[3]. Die Totalität der Finsternis im Kosmos, die auch die Psyche mit umfaßt, ist also etwas anderes als Platons Dualismus. Das bleibt bestehen, auch wenn man einräumt, daß der Ausdruck 'Weltheimischkeit' im Hinblick auf ein schon Platon und der Orphik nicht unbekanntes Gefühl der Fremdheit des Menschen in der Welt[4] für das Griechentum nicht gänzlich zutrifft. Außerdem liegt in der Gnosis ein Kosmos-Verständnis vor, das sich von dem des Griechentums sehr deutlich unterscheidet[5].

Man muß also den Dualismus Seele – Leib, Geist – Materie (Stürmer: Seiendes – Nichtseiendes) und den Dualismus Licht – Finsternis (Stürmer: Gut – Böse) vor allem hinsichtlich ihrer Herkunft klar auseinanderhalten, denn während der eine ins Griechentum gehört, ist der andere orientalischen, wahrscheinlich iranischen Ursprungs[6]. Beide haben sich in der Gnosis miteinander verbunden, aber so, daß der Dualismus Licht – Finsternis der herrschende Gegensatz ist, dem die Dualismen Seele – Leib und Geist – Materie unterstehen. Das heißt konkret, daß Leib und Materie ins Reich der Finsternis gehören, während der Geist das Lichtreich repräsentiert.

[1] Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis, in: ThLZ, 1948, Spalte 588.
[2] Stürmer, ebenda, Spalte 588.
[3] Jonas I, S. 144. Näheres dazu ebenda. Dazu s. Kroll, Die Lehren, S. 344 (Plato) und ebenda S. 346–47: der Dualismus bei Philo.
[4] Vgl. Prümm in: Lex. f. Theol. u. Kirche, Bd 4, S. 1023.
[5] Vgl. dazu Jonas I, S. 140ff.; Bultmann, Urchristentum, S. 157f.
[6] Schenke, Die Gnosis, S. 381. Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 7. – Zum Dualismus „zwischen Geist oder Gott und Materie“ s. Kroll, Die Lehren, S. 121ff.; zum Dualismus im Corpus Hermeticum allgemein s. W. Kroll in: PW VIII, Sp. 804ff.

Immer wieder problematisch ist die *Stellung der Psyche.* Wenn Hans-Martin Schenke in unserem Zusammenhang schreibt, daß „Seele und Geist mit dem Licht identifiziert werden“ [1]), so trifft das – vom Mythos her gesehen – genau zu, da die zwei Seelenteile von gleicher Substanz und somit identisch sind. Hat man aber die Psyche speziell als Wirkungsort der Dämonen und ‘Fessel’ des Menschen (Irenäus I, 21, 5) vor Augen, dann sieht man in erster Linie ihre Funktion im Bereich der Finsternis. Eine glückliche Lösung für diesen ständig verwirrenden doppelten Gebrauch von ‘Seele’ und ‘Psyche’ hat Hans Jonas gefunden, indem er die Bezeichnungen ‘kosmische Seele’ und ‘überkosmische Seele’ verwendet [2]). Unter kosmischer Seele versteht er die Psyche „im engeren Sinn“, die „Mitgift der Weltmächte, speziell der Gestirne“, unter überkosmischer Seele dagegen das Pneuma, den „inneren, pneumatischen Menschen“. Die Verbindung beider besteht darin, daß das Pneuma, also die überkosmische Seele, beim Fall die Gestirne passieren mußte und dabei „unter deren Gesetz“ geriet [3]). Die ‘eigentliche’ Seele ist demnach nicht die Psyche, sondern das Pneuma.

1) Schenke, Die Gnosis, S. 381.

2) Jonas I, S. 5.

3) Jonas I, S. 5. – Kroll, Die Lehren, S. 215, führt Jamblich, Myst. VIII, 6 an, wonach „der niedere Seelenteil oder, wie er (sc. Jamblich) sagt, die zweite Seele unter der Herrschaft des Fatums“ steht.

Zur Klärung der Begriffe PNEUMA–PSYCHE und ihres Verhältnisses zueinander ist zusammenfassend und ergänzend (vor allem an Literaturhinweisen) zu sagen:

Das Pneuma ist göttlicher Natur und wird in der Gnosis zur Bezeichnung des göttlichen Selbst im Menschen gebraucht. (Siehe Artikel Pneuma im ThWB, Bd. VI, S. 391 (Ed. Schweizer)). – Darüber, wie das Pneuma in den Menschen kommt, gibt der gnostische Mythos Auskunft. Die Bezeichnung für dieses pneumatische Selbst ist in den Quellen nicht einheitlich, was eine Darstellung der gnostischen Vorstellungen in terminologischer Hinsicht erschwert. Besonders irritiert die Verwendung des Begriffes Psyche zur Bezeichnung der ‘pneumatischen Substanz’ (z. B. Hippolyt, Ref. V, 10, 2. Vgl. Pistis Sophia 111 u. 132. – ThWB VI, S. 391, Anm. 361). Ebenda Anm. 362: Bei den Mandäern wird die Rūha das böse Prinzip, „während die ‘Seele’ die Rolle des gnostischen *πνεῦμα* übernimmt“. In CH XIII (und anderen hermetischen Schriften) wird Pneuma meistens mit ‘Nus’ wiedergegeben (XIII/3, 10, 13 u. ö.), im Asclepius mit ‘sensus’. Siehe Bousset, Kyrios Christos, S. 197; Kroll, Die Lehren, S. 10f. Moorsel, The mysteries S. 49f. u. Symbolsprache, S. 130; Wlosok, Laktanz, S. 121; Nilsson II, S. 589, Anm. 1: ‘Nus’ bezeichnet den hermetischen Gott und den göttlichen Teil der Seele. – Zur Bedeutung von Nus in den hermetischen Schriften s. ferner: Kroll, Die Lehren, S. 60ff., 254ff.; Nilsson II, S. 590 (Stellen); Bräuninger, Untersuchungen, bes. S. 16; Festugière, Révélation IV, bes. Conclusion S. 258ff.; Colpe, Rel.-gesch. Schule, S. 12 (gute Zusammenstellung der versch. Bedeutungen von Nus im Corpus Hermeticum). – Speziell zum Nus in CH I: Reitzenstein, Poimandres passim; Haenchen, Poimandres (in: ZThK 1956) S. 149ff.; Nock/Fest. I, S. 18, Anm. 17. – Speziell zum Demiurgos-Nus s. Scott II, S. 32f.; Reitzenstein, Poimandres, S. 46ff.; Haenchen, Poimandres. S. 166ff.

Zur Bedeutung von Nus in der Gnosis siehe Bousset, Kyrios Christos, S. 197. (Der Terminus ‘Nus’ wird nur selten „zur Bezeichnung des höheren Bestandteiles im Wesen des Gläubigen“ verwendet). Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 36ff.; Haenchen, Poimandres, S. 153. Der Nus ist in der Gnosis im allgemeinen nicht die höchste Gottheit. Vgl. jedoch Iren., Adv. haer. I, 1, 1 (Harvey I, 9, 7–9) [valentinian.] und I, 24, 3 (Harvey I, 199, 1) [basilidian.], wo der Nus als 1. göttliches Wesen aus dem Urgrund kommt. –

Was nun den Streit um die *Herkunftsfrage des gnostischen Dualismus* betrifft, so kann er – wie wir gesehen haben – nicht mit einem Entweder-Oder, sondern nur mit einem Sowohl-Als-auch entschieden werden (freilich bloß im Hinblick auf seine verschiedenen Elemente). Nach Stürmer hat in der Gnosis die Vermischung der Dualismen „Unsichtbar – sichtbar“ und „gut – böse“ zur Identifizierung der Materie mit dem Bösen geführt[1]), wobei das „treibende Moment und Prinzip bei dieser Verschmelzung“ nach Schenke „die neue gnostische Daseinshaltung und Weltanschauung“ gewesen ist[2]). Demnach ist der Dualismus von der gnostischen Weltanschauung als Bauelement verwendet und ihrer Grundkonzeption angepaßt worden. Geht man bei der Dualismus-Frage von dieser Position, d. h. von der gnostischen Daseinshaltung und Weltanschauung als dem Primären aus, dann muß man sagen, daß der radikale, vom außerweltlichen[3]) Ursprung des Selbst her bestimmte, also nicht bloß wie im Griechentum – „innerweltliche“[4]) gnostische Pessimismus und Fatalismus bei der ‘Verschmelzung’ der verschiedenen Dualismen als besondere Ingredienz von der Gnosis erst hinzugefügt wurde und deshalb schlechterdings auch nicht abzuleiten ist. Denn der Gegensatz Licht – Finsternis ist an sich nicht pessimistisch, er ist in Persien Ausdruck eines Kampfes zwischen Gut und Böse (zwischen dem guten und bösen Gott) innerhalb (!) der sichtbaren Welt. Der Gegensatz „zwischen der guten geistigen und der bösen körperlichen Welt“[5]) fehlt aber hier – und das veranlaßt Bousset zu der These: „An

Über das Verhältnis Nus-Pneuma vgl. C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, Zürich, 1944, S. 410, Anm. 1 (mit Literaturangaben).

Weitere Literatur zum Begriff Pneuma: Kroll, Die Lehren, S. 71 ff. (Vgl. S. 266: Die Wesensgleichheit von Pneuma u. Seele (als Emanation des ersteren) führt Kroll auf die Stoa zurück. Stellen, ebenda, Anm. 2); Reitzenstein, HMR, S. 284 ff. (Beigabe XV: „Die Begriffe Gnosis und Pneuma“, s. ebenda auch Beigabe XIX „Die Bedeutung des Selbst“, S. 403 ff. (desgl. S. 179–80: manichäische Hymnen – Selbst, Lichtselbst; S. 279–81: Lichtselbst).

Die Behandlung des mit der Herkunft der Vorstellung von einer göttlichen ‘Seele’ verbundenen Fragenkomplexes ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Es darf hierzu auf Rohde, Psyche I/II und Nilsson I verwiesen werden. – Zusammenstellung der „Synonyme für ‘Pneuma’“ bei Jonas I, S. 210–12. „Das Pneuma ist also“, so Jonas I, S. 180 (vgl. ebenda, S. 238 ff.) „im Gegensatz zur Psyche der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen und dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung“. Die Seele: Jonas I, S. 145: „Die Seele selber ist Funktion des gehaßten, feindseligen Kosmos: Im Gnostizismus wird ‘Psyche’ zum Terminus für das natürliche, weltverstrickte Dasein ...“ – Siehe den Abschnitt 4 „Heimarmene und Psyche“ bei Jonas I, S. 178 ff.; Festugière, Révélation III, Les Doctrines de l’Ame (1953). –

Stellenangaben zur Trennung der ‘irdischen Psyche’ vom göttlichen Pneuma (Selbst) s. ThWB, Bd. VI, S. 391, Anm. 363 (ebenda, S. 392 f. Ausführungen zur Bedeutung von Psyche und Pneuma in der gnostischen Mythologie und Erlösungslehre (Ed. Schweizer); Über die trichotomische Anthropologie der Gnosis und ihre Abgrenzung gegen die griech. Trias Nus-Psyche-Soma: S. 393 f. – Die hier geäußerte These, daß im Corpus Hermeticum das Pneuma der Psyche „untergeordnet erscheint“ (S. 393), ist – so allgemein formuliert – nicht richtig. Sie stimmt nur für einige Stellen, wie z. B. für die von Schweizer angeführte Stelle CH X/13. 16 f. (Gnostische Parallelen = S. 393, Anm. 393). –

1) Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis – in: ThLZ, 1948, Sp. 589.

2) Schenke, Die Gnosis, S. 381.

3) Resp. ‘außer-kosmisch’. Kosmos meint hier nicht die *eine* Welt, und ist in der Gnosis nicht das ALL, sondern nur ein Teil des Ganzen, und zwar Bereich der Finsternis.

4) Das hat Jonas übrigens deutlich gesagt, daß das Griechentum einen „innerweltlichen Pessimismus“ kannte, der „im Grunde das ganze so diesseitige Griechentum tief durchzittert“ (I, S. 165) und eindeutig erklärt: „Es ist also ebenso falsch, nur vom griechischen Optimismus wie vom gnostischen Pessimismus zu reden“ (ebenda, Anm. 1).

5) Bousset, Hauptprobleme, S. 118.

diesem Punkt hat sich eben der Geist der spätgriechischen Antike mit dem persischen Dualismus verbunden und in Gemeinschaft mit ihm eine außerordentlich starke und geschlossene pessimistische Grundhaltung erzeugt[1])."

Für uns ist vor allem die Tatsache wichtig, daß das Gegensatzpaar Licht – Finsternis als Ausdrucksform der pessimistischen und fatalistischen gnostischen Weltanschauung verwendet wurde und über die anderen Dualismen der Gnosis dominiert.

Diese Erwägungen bringen uns dem Verständnis des hermetischen Dualismus, vor allem im Traktat XIII, ein gutes Stück näher. In CH XIII geht es eben nicht nur um den Gegensatz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, Ewigem und Vergänglichem – und auch nicht nur um den Kampf zwischen Gut und Böse in der Immanenz (weshalb der Dualismus im Wiedergeburtstraktat weder direkt aus dem Griechentum, noch unmittelbar aus dem Iran abgeleitet werden kann), sondern es geht hier um den von einer pessimistischen Daseinshaltung und Weltanschauung getragenen Dualismus zwischen diesem Reich der Finsternis, der Gefangenschaft der 'überkosmischen' Seele, der Schmerzen und des Todes und jenem Reich des Lichtes

1) Bousset, Hauptprobleme, S. 118, Dem „Dualismus in der Gnosis" hat Bousset ebenda das ganze III. Kapitel, S. 91–159, gewidmet. – Zum platonischen Dualismus Geist – Materie und dem absoluten „orientalischen" Gegensatz von Licht und Finsternis und dem Verhältnis beider in der Gnosis s. auch Bousset, Kyrios Christos, S. 183–84: „Andererseits fehlt dem orientalischen von der persischen Religion her bestimmten Dualismus der tiefere Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Materie, zwischen dem was sichtbar und dem was unsichtbar ist. Innerhalb dieser sichtbaren Welt vollzieht sich der Kampf des guten Gottes (Ahura-Mazda) und des bösen Gottes (Angra-Mainyu)". Das Licht steht auf der Seite des guten Gottes, die Finsternis auf der des bösen Gottes. In diese Gegensätze „wird nun der große griechische Grundgedanke des Widerspruchs von Geist und Materie, Sichtbarem und Unsichtbarem hineingeworfen. Und so erst kommt der schroffe Dualismus und der radikale Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zustande: Geist und Materie, unsichtbare und sichtbare Welt sind zwei feindliche Mächte, die sich in fast völliger Abgeschlossenheit gegenüberstehen" (S. 184). – Zum Gegensatz von platonischem und gnostischem Dualismus s. auch Jonas I, S. 44ff.

Den unterschiedlichen Dualismus in der Gnosis und im Mazdaismus untersucht U. Bianchi in: Dualismo mazdaico e 'zurvanismo', Studi e materiali di storia delle religioni XXVII, 1956. Ders.: Il Dualismo religioso, Roma 1958. – Übrigens hatte schon Nilsson betont, daß der zoroastrische Dualismus weltzugewandt ist und den Gläubigen verpflichtet, gegen das Böse in der Welt zu kämpfen (Nilsson II, *1. Aufl. 1950*, S. 577). – Arai spricht von einem „strengen Dualismus mit substanziellem Gepräge" in der Gnosis, Dieser „strenge Dualismus als solcher stammt aus der iranischen bzw. zoroastrischen Religion". Dies könnten auch die Schriften aus Nag-Hammadi bestätigen, in denen sich 'Zoroaster' „großer Beliebtheit erfreut". Vom iranischen Denken beeinflußt sei u. a. auch Qumran, doch kennt es nicht den 'substanziell-materiellen' Dualismus der Gnosis, sondern einen 'ethischen' Dualismus. (= Zur Definition der Gnosis in: Le origini dello gnosticismo S. 181f.) Vgl. zum qumranischen Dualismus: K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: ZThK 49, 1952, S. 296ff. – Zu den verschiedenen Dualismen vgl. auch Le origini dello gnosticismo, S. XXXII (Punkt V des 'Vorschlages': Differenzierung in „antikosmischen Dualismus des Gnostizismus", „zarathustrischen D." und „metaphysischen D." Platos und des Platonismus).

und des Lebens. Gerade dies ist aber der Dualismus, wie man ihn in der Gnosis auch findet, und so dürfte es gerechtfertigt sein, den Dualismus im Traktat XIII als gnostisch zu bezeichnen.

Allerdings ist einem möglichen Mißverständnis zuvorzukommen: Es ist nicht unsere Absicht, den XIII. Traktat nur auf Grund seines gnostischen Dualismus in die gnostischen Schriften einzureihen, denn es erscheint uns die Praxis bedenklich, den Dualismus als ausschließliches Wesensmerkmal bei der Identifizierung von gnostischen Quellen heranzuziehen. Quispel (und andere Forscher) sprechen zwar von einem „grundsätzlichen Dualismus" in der Gnosis [1]), und darin möchte man ihm auch recht geben, denn man kann es sich zwar vorstellen, daß manche Bausteine im gnostischen Mosaik fehlen könnten, ohne das Bild wesentlich zu verändern, nicht jedoch der Dualismus [2]). Dennoch darf man nicht vergessen, daß er nur ein Bauelement ist, zwar ein sehr wesentliches, aber eben nur dies und nicht mehr. Um es in einem Vergleich auszudrücken: Allein durch Stahl, dem tragenden Element heutiger Großbauten, läßt sich ein Bauwerk noch nicht bestimmen. Es kann Brücke oder Turm sein.

Deshalb kann der Ausgangspunkt für eine Wesensbestimmung der Gnosis auch nicht der Dualismus sein, sondern nur ihre spezifische Daseinshaltung und Weltanschauung mit deren charakteristischen Ausdrucksformen.

2. Die himmlische Heimat und der göttliche Ursprung des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Anknüpfend an die Ausführungen zur trichotomischen Anthropologie in CH XIII wenden wir uns nunmehr einer Vorstellung zu, die bisher noch zu wenig beachtet worden ist. Am Anfang des XIII. Traktates findet man folgende zwei Wendungen: *κόσμον ἀπαλλοτριοῦσθαι* (XIII/1) und *ἑαυτὸν διεξέρχεσθαι* (XIII/3 und XIII/4). Beide drücken aus, daß der Mensch in der Welt und im Gehäuse seines Körpers nicht zu Hause ist, sondern sich als Gefangener in der Fremde [3]) und in der Finsternis befindet. Demnach

[1]) Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 20. Vgl. ebd., S. 39.
Auf die zentrale Bedeutung des Dualismus in der Gnosis und das Verhältnis der Dualismen Mensch — Welt, Welt — Gott verwies Jonas in seinem Vortrag (Delimitation of the gnostic phenomenon ...) auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina (= Le orig. d. gnost. S. 94) „ . . . dualism . . . is omnipresent in all Gnosticism as, first and foremost, a radical mood that dominates the gnostic attitude and unites its widely diversified expressions . . . The interpreter may hold conversely that the transcendent doctrine of a world-*God* opposition sprang from the immanent experience of a disunion of *man* and world, i. e., that it reflects a human condition of alienation. In this sense, one may regard dualism as an invariant, *existential* 'first principle' of Gnosticism, as distinct from a variable, *speculative* first principle employed in its representation".

[2]) Zur Gnosis ohne Dualismus s. Moorsel, The mysteries, S. 21.

[3]) ,,Und von daher hat Basileides die Ansicht vertreten, daß die Auserwählten etwas Fremdes gegenüber der Welt seien, weil sie ihrem Wesen (*φύσει*) nach 'hyperkosmisch' seien": Clem. Alex., Strom. IV, 165, 3 (Stählin II, 321, 28—30).

muß seine Heimat, wenn er überhaupt eine hat, woanders sein – und nach ihr gilt es jetzt zu fragen. Die Gnostiker bringen diese logische Konsequenz und bedeutsame Feststellung auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Im R. Ginza klingt das beispielsweise so:

„Dir sage ich und erkläre ich, einem jeden, der in seinem Innern wahrhaft und gläubig ist: Du warest nicht von hier, und deine Wurzel war nicht von der Welt. Das Haus, in dem du wohntest, dieses Haus hat nicht das Leben gebauet. Die Sieben, die darin wohnen, steigen nicht zur Erde des Lichtes empor. Du, verehre und preise den Ort, aus dem du gekommen bist [1]."

Das weiß der im Dunkeln tappende, gefangene Mensch natürlich nicht von allein, es muß ihm gesagt und er muß zuvor über seinen Ursprung aufgeklärt werden [2]. Dann erst kann der Sehend-Gewordene ausrufen:

„Aus dem Lichtort bin ich hervorgegangen, aus dir, lichter Wohnsitz. . . . Ich bat ihn (den Vater – Tr.) um ebne Wege, um emporzusteigen und den Lichtort zu schauen [3]."

Im Turfan – Fragment M 7 wird der 'Seele' vom Erlöser zugerufen:

„. . . Der Lebendigen Kraft und (der größten Welt) Heil (komme) über dich aus deiner Heimat!" [4]

Und in der 'Hymne auf die lebendige Seele' (im Fragment M 7) heißt es:

„Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich ihnen geworden, über mich hergefallen (?) sind die Feinde; von ihnen zu den Toten bin ich hinabgeführt [5]."

Noch eine weitere Stelle mag die gnostische Vorstellung von der Heimat und dem Ursprung des Menschen in der jenseitigen Welt, der Welt des Lichtes und des Lebens, illustrieren:

„Licht und Leben sind der Gott und Vater, aus dem der Mensch [6] geboren ist. Wenn du lernst (oder: erkennst), daß du [7] aus Leben und Licht gemacht bist und dies die Elemente sind, die dich konstituieren [8], wirst du ins Leben zurückkehren" (CH I/21).

Die Vorstellung, daß der Mensch aus der Welt des Lichtes und des Lebens stammt, Licht und Leben sogar auch hienieden in sich hat – wenngleich eingeschlossen in seinem materiellen Leib und zunächst verborgen –, diese Vorstellung enthält der Wiedergeburtstraktat auch, freilich in der sich aus der Verknüpfung mit Mysterienvorstellungen ergebenden Form einer Ersetzung der psychischen, dämonischen Eigenschaften im Menschen durch

[1]) Lidzb. Ginza, 379, 22–31.
[2]) Jonas I, S. 132 nennt die zitierte Stelle sehr treffend „Ursprungsaufklärung".
[3]) Lidzb. Ginza, 377, 31–32; 378, 19–20.
[4]) Übersetzung nach Andreas in: Reitzenstein, HMR, S. 58 und Reitzenstein, IEM, S. 3.
[5]) Übersetzung von F. W. K. Müller bei Reitzenstein, IEM, S. 8.
[6]) Festugière: l'Homme. Doch an dieser Stelle dürfte nicht der Anthropos, sondern der Mensch (*ὁ ἄνθρωπος*) gemeint sein.
[7]) Mit Scott: „*ἑαυτόν*". Bei Nock/Fest. „*αὐτόν*" – daß er (= der Mensch) aus Leben und Licht gemacht ist.
[8]) Festugière: „et que ce sont là les éléments qui te constituent."

die göttlichen Kräfte. Damit haben Leben und Licht von ihm Besitz ergriffen (XIII/9). Eine Anzahl weiterer Stellen im XIII. Traktat (z. B. XIII/12, 18, 19) bezeugen, daß auch hier 'Leben und Licht' die göttliche Welt repräsentieren und den wiedergeborenen Menschen als einen Teil jener Welt ausweisen.

3. Die göttliche Natur des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Aus der Vorstellung einer himmlischen Heimat des Menschen und seines Ursprungs im Lichte ergibt sich nun eine Konsequenz von größter Bedeutung. Wenn der Mensch oder ein Teil des Menschen nicht von dieser Welt ist, sondern aus der Lichtwelt und das heißt von Gott stammt, dann ist doch dieser Mensch von Natur aus bereits göttlich und hat somit seine Soteria – jedenfalls als potentielle Möglichkeit – schon 'in sich'. Das ist nicht nur eine Schlußfolgerung, die der Leser gnostischer Quellen heutzutage zieht, sondern sie wird von den Gnostikern selbst expressis verbis ausgesprochen. So heißt es z. B. bei Clemens Alexandrinus:

„Valentinus aber schreibt in einer Predigt wörtlich: 'Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder eines ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn aufbrauchtet und zerstörtet und damit der Tod unter euch und durch euch sterbe (V. 2). Denn wenn ihr die Welt auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, dann herrscht ihr über die Schöpfung und über alles Vergängliche.' (3) Denn auch er nimmt – ähnlich wie Basileides – ein von Natur aus gerettetes (*φύσει σῳζόμενον*) Geschlecht an und meint, daß dieses auserwählte Geschlecht von oben her zu uns gekommen sei – zur Vernichtung des Todes . . .“ (4)[1].

Irenäus berichtet, daß nach Ansicht der Valentinianer die seelischen (psychischen) Menschen nicht die vollkommene Erkenntnis (Gnosis) haben und meint damit die 'Kirchlichen'. Die Gnostiker dagegen erlangten ihre Soteria nicht durch Werke wie die 'Kirchlichen', sondern würden auf jeden Fall erlöst werden, da sie von Natur aus pneumatisch seien (*φύσει πνευματικός*). Was auch immer sie für Handlungen begingen, wäre darauf ohne Einfluß, denn das Pneumatische könne nicht zugrunde gehen, da ihr pneumatisches Wesen, ihre pneumatische Hypostasis, unverlierbar sei[2].

Dasselbe weiß Clemens Alexandrinus von den Valentinianern auch zu berichten und schreibt:

„Die Anhänger des Valentinus aber teilen uns als den Einfältigen die Pistis zu; sie jedoch – als die von Natur aus Geretteten – nehmen für sich gemäß der Überlegenheit des auserwählten Samens die Gnosis in Anspruch,

[1]) Clem. Alex., Strom. IV, 89, 2–4 (Stählin II, 287, 10–18).
[2]) Iren., Adv. haer. I, 6, 2 (Harvey I, 54–55).

welche, wie sie sagen, von der Pistis weit geschieden sei – so, wie das Pneumatische vom Psychischen [1]."

Die nachdrückliche Absetzung der Psyche vom Pneuma, die schon bei Irenäus (6, 2) auffiel, ist nebenher als wichtiger Beleg für das gnostische Psyche-Pneuma-Verständnis festzuhalten. Die Psyche wird von Pneuma distanziert und auf Grund ihrer kosmischen Belastung abgewertet – und dementsprechend stehen die Psychiker weit unter den Pneumatikern.

Hier hören wir zum ersten Male etwas davon, daß der *Gnostiker die Menschen klassifiziert.* Von den Pneumatikern wissen wir inzwischen, daß sie von Natur aus erlöst sind, denn sie besitzen eine unverlierbare pneumatische Hypostasis (Iren. I, 6, 2). Sehr plastisch ist das von Irenäus (ebenda) mitgeteilte Bild von dem im Kot versenkten Gold, das ebenso wie die pneumatische Hypostasis im materiellen Menschen weder an Schönheit verliert – noch seine Natur einbüßt [2]. Da Hypostasis auch 'Substanz' bedeutet, kann auch mit 'pneumatische Substanz' übersetzt werden. Die Pneumatiker bestehen demnach aus Soma, Psyche und Pneuma im Gegensatz zu den Psychikern, denen das Pneuma fehlt. Das gibt freilich Anlaß zu der Frage, ob denn nicht jeder Mensch zum Gnostiker – also auch zum Pneumatiker – wird, wenn er nur durch die Erkenntnis seines Selbst seinen göttlichen Ursprung erkennt. Denn man möchte doch annehmen, daß das Ziel der gnostischen Missions-Predigt darin besteht, den trunkenen und schlafenden Menschen zu erwecken, damit er sich seines göttlichen Wesens bewußt wird und zum Leben und Licht zurückfindet. Aber offensichtlich haben die Gnostiker, von der Erfahrung ausgehend, daß die einen Menschen zur Gnosis kommen und die anderen nicht, eine Art von doppelter Prädestinationslehre entwickelt [3], wonach etliche zur Erlösung bestimmt und die anderen zur Finsternis verdammt sind. Pneumatiker kann man nur sein – aber nicht werden! Genau genommen sind allerdings nur die Hyliker zum Bleiben in der Finsternis verurteilt, da sie lediglich Materie

[1]) Clem. Alex., Strom. II, 10, 2 (Stählin II, 118, 13–17). Weitere Belege bei Bousset, Kyrios Christos, S. 196, Anm. 3.

[2]) Ähnlich das Bild von der Perle im Philippus-Evangelium, die, in den Schmutz geworfen, an Wert nicht verlieren, und, mit Balsamöl gesalbt, nicht an Wert gewinnen kann. So verhält es sich auch mit den Kindern Gottes, die bei ihrem Vater stets den gleichen Wert behalten (= Spr. 48), bei Leipoldt-Schenke, Kopt.-gnost. Schriften = S. 46.

[3]) Nachträglich findet Verf. diesen Gedanken einer „doppelten Prädestination" auch bei Haenchen, Poimandres, S. 178–179 ausgesprochen. In CH I wird sie aber durch die „Lehre von der Entscheidung außer Kraft gesetzt" (S. 179), d. h. der Fromme hat das Heil durch sein positives oder negatives sittliches Verhalten selbst in der Hand. – Haenchen verweist in diesem Zusammenhang auf Ascl. 7, wo Hermes feststellt, daß nicht alle Menschen die wahre *intellegentia* (= Gnosis) erlangt haben (S. 178, Anm. 3). – Auch C. Schmidt verwendet den Begriff „Prädestination" für die Gnosis (RGG², Bd II, Abschnitt über den christlichen Gnostizismus, Sp. 1278) und führt aus, daß der Erwerb des Pneuma (besser doch: Besitz) auf Prädestination beruhe, jedoch nicht von göttlicher Gnade abhängt, sondern von der „physischen Ausstattung" des betreffenden Menschen (himmlischer Lichtfunken).

besitzen und deshalb nicht erlöst werden [1]), während den Psychikern immerhin zugestanden wird, daß sie ihre Soteria durch Werke erlangen können (vgl. Iren. I, 6, 2). Wir dürfen aber auch weiterhin einfach vom Menschen reden und auf ihn die gnostische Heilslehre beziehen, denn auch der Gnostiker mußte ja zunächst in jedem Menschen, dem er das Heil verkündigte, einen potentiellen Pneumatiker sehen, und erst an der Entscheidung für oder gegen die gnostische Lehre erkannte er den Betreffenden als Pneumatiker oder Hyliker (vgl. CH I/28–29; IV/4). – „Es gibt also drei Klassen von Menschen: 'pneumatische, materielle und psychische" – berichtet Irenäus von den Valentinianern [2]). Freilich ist zu bedenken, daß diese Einteilung der Menschen in drei Klassen eine spätere Erweiterung der ursprünglichen Zweiklassigkeit in der Gnosis ist, um die 'Kirchlichen' von der ungläubigen Masse abzuheben [3]). Grundsätzlich bleibt es bei den „zwei wesenhaft verschiedenen Klassen von Menschen" (Reitzenstein) [4]) in der Gnosis, entsprechend der „Scheidung des gottgegebenen und des menschlichen Seelenteils" [5]) – also: der 'überkosmischen' und 'kosmischen' Psyche.

Im XIII. Traktat begegnet uns der Myste zunächst als Psychiker, allerdings nicht in dem Sinne wie bei den Valentinianern, daß er durch Glauben und Werke die Soteria erlangen könnte. Er besitzt jedoch außer dem Soma die 'kosmische' Psyche, was aus der Aufzählung der zwölf Quälgeister, d. h. der psychischen Eigenschaften, zu ersehen ist. Durch deren Abbau und den Aufbau der göttlichen Kräfte wird er als Pneumatiker in der Ekstase geboren (!). Wenn es in CH XIII/12 heißt, daß die Dekade (= die zehn gött-

1) Vgl. Iren. I, 6, 1 (Harvey I, 53, 1), wonach die Hyle für die Soteria nicht aufnahmefähig ist.

2) Iren. I, 7, 5 (Harvey I, 64, 13f.). Vgl. Exc. ex Theod. (Stählin III, 124, 28–125, 1). Zu den drei Klassen in der valentinianischen Gnosis s. W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, ZNW, Beih. 7, 1928. – Ausführlich bei Liechtenhan „Die Menschenklassen" in der Gnosis mit vielen ausführlichen Belegen – in: Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901, S. 84ff.

3) Siehe dazu Jonas I, S. 213 und Jonas II, S. 29–31. – Vgl. Köhler, Die Gnosis, S. 30–31. – Bousset nennt die Dreiteilung der Menschen bei den Valentinianern „Vermittelungstheologie, mit der diese gnostischen Schulen der Großkirche, um den Bruch mit ihr zu vermeiden, entgegen kamen". (Kyrios Christos, S. 198). Den ursprünglichen Dualismus von Pneuma und Psyche auch bei den Valentinianern erkennt man noch aus Iren., Adv. haer. I, 7, 1. Einen schroffen Gegensatz zwischen Pneuma und Psyche gibt es in der Baruchgnosis des Justin (Hippolyt V, 26). Nur zwei Menschenklassen kennt Satornil (Epiph., Pan. 23, 2 vgl. Iren. I, 24, 2). Hinweise bei Bousset, Kyrios Christos, S. 198–200. – Im basilidianischen System wird ein Vermittlungs-Standpunkt eingenommen (Hippolyt, Ref. VII, 25, vgl. V, 8). Hier kommen die pneumatischen Elemente in die untere Welt, „um die psychischen Elemente zu bessern und zu vollenden" (Bousset, Kyrios Christos, S. 199). – Zum Verhältnis von Glauben und Gnosis s. den Gnosis-Artikel von Bultmann im ThWB: Bd I, S. 714f. (Abgrenzung erst bei den christlichen Gnostikern. Hinweis auf Clem. Alex., Strom. II, 10, 2 (Valentin)).

4) Reitzenstein, HMR, S. 256.

5) Reitzenstein, HMR, S. 300, Anm. 1. – Vgl. CH XII/9 ('Psyche Gottes' und 'menschliche Psyche').

lichen Kräfte) die Erzeugerin der Psyche ist, so ist daraus nicht zu folgern, daß der Myste im Wiedergeburtsprozeß zum Psychiker wird, denn es kann hier nicht die 'kosmische', sondern nur die 'überkosmische' Seele gemeint sein, wofür der folgende Satz der Beleg ist. In ihm wird nämlich festgestellt, daß Leben und Licht vereint sind und damit die Zahl der Einheit des Pneuma (so wörtlich) geboren ist. Psyche und Pneuma drücken demnach hier ein und dasselbe aus.

Ein weiteres Zeugnis für die trichotomische Anthropologie und die Klassifizierung der Menschen, das uns gleichzeitig zur Vorstellung der 'vorgegebenen' Erlösung des Pneumatikers zurückführt, ist jene Stelle in den Excerpta ex Theodoto (56, 3 – vgl. Iren. I, 6, 1), wonach das Pneumatische von Natur aus gerettet ist (*φύσει σῳζόμενον*), während das Materielle (Hylische) von Natur aus zu Grunde geht. Das Psychische steht wieder in der Mitte und ist sowohl zur Unsterblichkeit als auch zur Vergänglichkeit geeignet, je nachdem, ob Glaube oder Unglaube es bestimmen [1]).

Da das Pneuma zum Lichtreich gehört und von Gott stammt, kann man die Gleichung aufstellen: das Pneumatische = das Göttliche. Mithin ist der Pneumatiker, der durch seine pneumatische Natur schon erlöst ist, göttlicher Natur, ja man kann sagen: der Pneumatiker ist ein Gott resp. Gottwesen. Bei Clemens Alexandrinus steht der Satz: „Auf diese Weise ist es möglich, daß der Gnostiker bereits zu Gott wird. 'Ich sagte: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten.'" (Ps. 81, 6) [2]). Von unserer Kenntnis der Gnosis her müßten wir allerdings das Wörtchen 'wieder' einfügen und sagen: „. . . daß der Gnostiker bereits w i e d e r zu Gott wird".

In den gnostischen Schriften – abgesehen von den schon zitierten Berichten über die Valentinianer – findet der Gedanke, daß der Mensch oder ein Teil des Menschen göttlich ist, vielfältigen Ausdruck. So wird z. B. im Turfan-Fragment M 7 mit den Worten: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich . . ." [3]) ein deutlicher Hinweis auf die göttliche Abstammung und Wesenheit des Menschen gegeben. Das gilt ebenso für CH I/21, wo es heißt, daß der Mensch aus denselben Elementen besteht wie Gott, nämlich aus 'Leben und Licht'. Origenes überliefert uns von Celsus eine Beschreibung von Leuten, die sich als 'gotterleuchtete Männer' betrachteten. Diese sagten von sich selbst 'Ich bin Gott' oder 'Ich bin der Sohn Gottes' oder 'Ich bin das göttliche Pneuma' [4]). Wir wissen aus verschiedenen Quellen, daß solche und ähnliche Selbstbezeichnungen von den Gnostikern gebraucht wurden. Bei Epiphanius findet man die Selbstbezeichnung 'Ich bin der Christus' [5]), und Simon wurde „die Kraft Gottes, welche die Große heißt", genannt und sagte von sich selbst, „er sei die höchste Kraft, d. h. der über alles erhabene

1) Stählin III, 125, 18–21. Vgl. dazu Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 188, Anm. 2.
2) Strom., IV, 149, 8 (Stählin II, 314, 23f.).
3) S. o. S. 98, Anm. 5.
4) Origenes, Contra Celsum VII, 9 (Koetschau II, 161, 6–7).
5) Epiph., Pan. 26, 9 (Holl I, 286, 22).

Vater ..." [1]). Hierzu ließen sich noch zahlreiche Belege beibringen, vor allem auch jene für die Göttlichkeit der (überkosmischen) Psyche (z. B. R. Ginza: „Es wird weit werden den Beengten, denen enge ist, denn die Welt hat sie (d. i. die Seele – Tr.) überlistet, überlistet die Gottheit in ihr [2]).“), doch wenden wir uns zunächst wieder dem Grundschema der Gnosis zu, das uns bei der Freilegung gnostischer Vorstellungen im Wiedergeburtstraktat weiter voranhelfen soll.

4. Die Möglichkeit einer Rückkehr des Menschen in seine Heimat – in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Wenn der Mensch (als Pneumatiker) von Natur aus schon gerettet ist und sich seine Heimat dort befindet, wo er seinen Ursprung hat, dann liegt nichts näher, als daß er aus dem Gefängnis seines irdischen Daseins ausbricht und in die Lichtwelt zurückkehrt.

„Es ist nötig“, heißt es in der Titellosen Schrift „daß jeder zu dem Ort geht, aus dem er gekommen ist. Denn jeder einzelne wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis seine Natur offenbaren [3]).“

Das heißt: Der Pneumatiker soll wieder zu dem werden, der er ursprünglich war und wesenhaft auch immer geblieben ist – ohne es noch zu wissen, nämlich: Gott. Hat er diesen Zustand wieder erreicht, dann darf er sprechen wie jener Erlöste in den Thomasakten (15):

„Ich danke dir, Herr, der du durch den (...) fremden Mann verkündigt und in uns gefunden wurdest; der du mich vom Verderben entfernt und in mir das Leben gesät hast; der du mich von dieser schwer heilbaren, schwer zu behandelnden und in Ewigkeit bleibenden Krankheit befreit und vernünftige Gesundheit in mich gelegt hast; der du dich mir gezeigt und meinen ganzen Zustand, in dem ich mich befinde, mir geoffenbart hast; der du mich vom Fall erlöst, zum Bessern hingeleitet und vom Zeitlichen befreit, aber des Unsterblichen und Immerwährenden gewürdigt hast; der du dich bis zu mir und meiner Armseligkeit erniedrigt hast, um mich neben deine Größe zu stellen und mit dir zu vereinigen; der du dein Erbarmen nicht von mir Verlorenem zurückgehalten, *sondern mir gezeigt hast, mich selbst zu suchen und zu erkennen, wer ich war und wer und wie ich jetzt bin, damit ich wieder würde, was ich war* [4]).“

[1]) Iren., Adv. haer. I, 23, 1 (Harvey I, 190, 5f.; 191, 7f.).

[2]) Lidzb. Ginza, 393, 22–24.

[3]) C II, 175, 14–17 (Böhlig/Labib 108, 7–10). Übers. Schenke, Die Gnosis, S. 379.

[4]) Übers. von G. Bornkamm bei Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 314–315. Literatur zu den Thomasakten s. ebd., S. 297–98 und Schenke, Hauptprobleme, S. 121, Anm. 24. Neuester Kommentar von A. F. J. Klijn, The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary = Novum Testamentum, Suppl. 4. Leiden 1962 (siehe dazu den „Korrekturnachtrag“ von D. Georgi in: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 308). Rezension zu Klijn von Bent Noack (Kopenhagen) in Theol. Zeitschrift (Basel) 1963, S. 449–451. – Kurze Einführung in die Thomasakten durch G. Bornkamm in: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 298–308. – Die Ansicht von Adam, daß die Thomaspsalmen „Zeugnisse vorchristlicher Gnosis“ sind (s. o. S. 87, Anm. 6), wurde durch Klijn (s. o.) und P. Weigandt (Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Diss. Heidelberg 1961) zurückgewiesen.

Ähnlich klingt ein Wort des Hermes Trismegistos an Tat in CH XIII/10:

„Wer durch Gottes Barmherzigkeit (ἔλεος) zur göttlichen Geburt gelangt ist, – die körperliche Empfindung verlassen habend – der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften), und er ist (darüber) froh in seinem Herzen."

Dazu hören wir noch eine Stelle aus CH XIII/3, wo Hermes bei der Beschreibung seiner Wiedergeburt u. a. erklärt:

„Und ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, sondern bin geboren (erzeugt) im Nus" (Scott: 'in Mind'; Festugière: dans l'Intellect'[1]; Jonas: 'ἐν πνεύματι'[2]). Die letzte Deutung ist die dem Text angemessene.)

'Vorher' bedeutet: vor der Wiedergeburt. Der Wiedergeborene ist demnach ein anderer geworden, als er vorher war. Durch die Gnosis hat er die Agnosia überwunden und erkannt, daß er aus den göttlichen Kräften besteht, die von ihm Besitz ergriffen haben. Gottes[3] Barmherzigkeit ließ ihn die göttliche Geburt erleben. Durch die Erkenntnis seiner selbst vermag er nun sein altes Wesen von seinem neuen deutlich zu unterscheiden. Er ist jetzt Gott, so wie Hermes es vom Wiedergeborenen vorausgesagt hat: „Der Gezeugte wird ein anderer sein: Gott, Sohn Gottes" (XIII/2). Die zitierten Stellen aus CH XIII/3 und 10 sind zwar Aussagen des Mystagogen Hermes Trismegistos und nicht des Mysten Tat, gleichwohl dürfen sie als Äußerungen des Wiedergeborenen verwendet werden, da sie den Zustand desselben beschreiben.

Mit den Gebetsworten des Erlösten aus den Thomasakten haben somit die Worte des Wiedergeborenen von CH XIII vieles gemeinsam: In beiden Fällen hat derjenige, der die Gnosis erhielt, sich selbst erkannt und sein neues, göttliches Sein besonders hervorgehoben, in beiden Fällen wird das göttliche Erbarmen betont. Was der Erlöste in den Thomasakten betet, könnte der Erlöste vom Wiedergeburtstraktat genau so beten. Und doch besteht ein nicht zu übersehender, grundsätzlicher Unterschied zwischen den beiden Texten. Der Satz 'damit ich wieder würde, was ich war' erhält nur dann seinen rechten Sinn, wenn man ihn als Umschreibung der Wieder-Gott-Werdung des Menschen versteht: Durch die Gnosis wird der Mensch wieder zu dem, was er einmal ursprünglich war und unbewußt immer geblieben ist – zu Gott. Demgegenüber bedeutet das Wort 'Ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, sondern bin geboren (erzeugt) im Pneuma' nur die Geburt des neuen Menschen als Gottwesen, nicht aber die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes. Die Unterschiede sind

[1] Vgl. S. 10, Anm. 3.

[2] Jonas I, S. 201.

[3] Vgl. XIII/3: „Ich sehe in mir selbst eine 'immaterielle Vision', entstanden durch Gottes Barmherzigkeit." Dazu vgl. auch CH IV/5, X/9 (Gabe Gottes) und Ascl. 18 (sensus = donum caeleste). – Zur Gnosis als Charisma, als Geschenk Gottes, s. Bultmann in: ThWB, Bd I, S. 693 (ebenda, Anm. 18: Literatur-Hinweise); und Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 578 (zu CH XIII).

sehr fein. Sie liegen in den Formulierungen 'wieder' und 'nicht mehr'. Um es noch einmal zusammenzufassen:

Nach den Thomasakten wird der Mensch durch die Gnosis 'wieder' zu Gott, der er schon war — im Wiedergeburtstraktat wird der Mensch durch die Gnosis zu Gott und ist darnach 'nicht mehr' derselbe wie zuvor.

Wenn man leichte Zweifel hegen möchte, ob der XIII. Traktat nicht doch etwas anderes meint als die Vergottung des Menschen, dann meldet sich Hermes selbst zu Worte und sagt uns unmißverständlich: „durch die (Wieder-) Geburt sind wir vergottet worden" (XIII/10). Wer den Text aber genauer betrachtet, behält seine Zweifel trotzdem, denn beide Texte, sowohl Corpus Hermeticum XIII als auch die Thomasakten, geben – und darauf ist nunmehr besonders zu achten – auf die Frage, wie denn der Mensch aus dem irdischen Gefängnis ausbrechen und seine Soteria finden kann, die gleiche Antwort: durch Gnosis. Es ist an der Zeit, daß wir uns mit diesem Begriff und mit dem, was ihn füllt, näher befassen.

5. Erlösung durch Gnosis

a) *Die Erlösung in der 'reinen' Gnosis und im Wiedergeburtstraktat*

Mit der Devise 'Ohne Gnosis kein Heil' erreichen wir nunmehr das Zentrum der gnostischen Religion, und alle Fragen, die wir bisher im Namen der Gnostiker aufgeworfen haben, wie z. B. die nach der Lage des Menschen in der Welt, nach seinen Bestandteilen und nach seiner Heimat waren genau genommen verfrüht, denn der Gnostiker kann erst fragen, wenn er zur Gnosis gelangt ist. Diese Formulierung 'Zur-Gnosis-gelangen', wie sie Epiphanius, Pan. 26, 10 verwendet[1], ist zur Umschreibung der gnostischen Erlösung besonders gut geeignet, weshalb sie im folgenden bevorzugt verwendet werden soll. Vordem lebt ja der Gnostiker im Zustand der Agnosia, der Trunkenheit und des Schlafes; und erst jetzt, da er zur Gnosis gekommen ist, wird er sich bewußt, wo er ist und wer er ist und in welchem Dilemma er sich befindet. Wie sollte er aber zur Gnosis gelangen, wenn nicht durch einen Anstoß von außen, und das heißt: durch seine Erweckung[2]).

Im Naassenerpsalm ist es der gnostische Erlöser, im Poimandres (CH I) der zum gnostischen Missionar gewordene Erlöste und im Wiedergeburtstraktat der Mystagoge Hermes Trismegistos, der dem Menschen zur Gnosis

[1]) Holl I, 288, 12.

[2]) Vgl. Jonas I, S. 120ff.: „Der Ruf von außerhalb". Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, nennt es „eine Grundlehre der Gnosis, daß der Mensch von sich aus die erlösende Erkenntnis nicht finden kann, daß er einer Hilfe von oben, einer Offenbarung bedarf" (S. 84), die freilich nur dem Pneumatiker widerfährt. – Bousset, Kyrios Christos, S. 202: „Es ist nicht die Meinung der Gnostiker, daß der halb erloschene Funke aus eigener Natur und Kraft heraus sich wieder anfachen und aufflammen könnte ... Es bedarf einer Erlösung von oben herunter und von außen herein." Vgl. dazu die folgende Anm.

verhilft. Genau genommen ist es bei CH XIII natürlich der Traktat selbst, der den noch unwissenden Leser zur Gnosis bringen will.

Die Form, in der man den Menschen zur Gnosis gelangen läßt [1]), ist ebenso verschieden wie die Person des Verkündigers. In CH IV bringt ein Herold die frohe Botschaft, und diejenigen, die sie annehmen, in den Krater eintauchen und Gnosis erhalten, sollen 'vollendete Menschen' werden (IV/4). Der VII. Traktat ist eine gnostische Erweckungsrede, die den Zuhörern bzw. Lesern u. a. zuruft:

„Laßt euch nicht hinreißen durch die Heftigkeit des Strudels, sondern benutzt den Gegenstrom, ihr, die ihr anlegen könnt im Hafen des Heils; ankert dort und sucht euch einen Führer, der euch zu den Türen der Gnosis führt.“ (VII/2).

Obwohl hier der Traktat schon den Trunkenen ernüchtern will und auch konkrete Anweisungen zum Erreichen des Telos gibt, empfiehlt er noch einen 'Führer zur Gnosis', was verständlich wird, wenn man bedenkt, daß der Traktat zunächst nur die Unkenntnis des Menschen über sich selbst und seine Lage aufdecken will, während die Beseitigung der Agnosia Gottes, die in der Überschrift als das größte Übel unter den Menschen bezeichnet wird, anscheinend dem Führer vorbehalten sein soll. Daß dabei an die Vermittlung gewisser Spezialmittel für den Aufstieg gedacht ist, ist möglich, gesagt wird es jedoch nicht.

Des öfteren wird der Erweckende 'der fremde Mann' [2]) genannt, so z. B. in den Thomasakten, Kapitel 15:

„Ich danke dir, Herr, der du durch den (. . .) fremden Mann verkündigt und in uns gefunden wurdest [3]).“

Auch im R. Ginza wird 'der fremde Mann' und der 'Fremde' häufig erwähnt:

„Er (das ist 'Adam'–Tr.) faßte Liebe zum fremden Manne, dessen Rede fremd, der Welt entfremdet ist.“

Die sieben Planeten fürchten jedoch seine Botschaft und lassen nichts unversucht, die Menschen davon abzuhalten.

[1]) Man kann nicht etwa formulieren „in der die Gnosis an den Menschen herangetragen wird“; denn da, wo es sich um wirkliche, wesenhafte Gnosis handelt, erhält der Gläubige ja nichts von außen, was „ergriffen“ werden müßte! Worum es hier geht, hat Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 173, sehr fein wie folgt zusammengefaßt: „Der Gnostiker lebt, weil er ist. Er hat das wahre Leben nicht geschenkt bekommen. Es ist vielmehr mit seinem eigentlichen Sein gegeben. Er wird durch seine pneumatische Natur in jedem Fall selig (Iren. I, 6, 2). Er kann als Apostel dies Leben deshalb auch nicht weitergeben. Er kann es den Hörern nicht verkündigen als etwas, das von außen auf sie zukommt und zu ergreifen ist. Die apostolische Botschaft ist für ihn Kunde vom Menschen selbst, und zwar von dem, was der Mensch stets schon ist. Sich selbst zu predigen bzw. in der Ekstase zu produzieren und damit auch den anderen zur Erkenntnis seines Selbst zu verhelfen, ist die Aufgabe des gnostischen Apostels. Das Wissen um sich selbst ist die Erlösung. Gnosis verkündigt deshalb der Gnostiker, aber er selbst ist deren Inhalt.“

[2]) Ausführlich behandelt bei Jonas I, S. 122–126.

[3]) Übers. nach G. Bornkamm bei: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 314.

„Sie sprachen: 'Sie sollen nicht die Rede des fremden Mannes hören, der hierher gegangen ist, und sie sollen seine Lehre nicht annehmen [1]).'“

Der 'Fremde' ist in diese Welt gekommen, um diejenigen, die hienieden fremd sind, mit dem Weg aus der Fremde in die Heimat vertraut zu machen:

„Ihm zum Heile sende, Vater,
mich, daß ich herniedersteige
mit den Siegeln in den Händen,
die Äonen all durchschreite,
die Mysterien alle öffne,
Götterwesen ihm entschlei're
und des heil'gen Wegs Geheimnis
– Gnosis nenn' ich's – ihm verkünde.“
(Naassenerpsalm) [2])

Hans Jonas hat die Bedeutung der Wegbereitung des von außen Kommenden für den aus der Welt zu befreienden Menschen besonders unterstrichen: „Die Menschen müssen nicht nur geweckt und zur Heimkehr aufgerufen werden, sondern es muß ihnen, damit ihre Seelen tatsächlich der Welt entfliehen können, eine reale Bresche in die Umzirkung des sonst unentrinnbaren Kosmos geschlagen werden – in jene 'Eisenmauer' des Firmamentes, die ihn sowohl gegen innen wie gegen außen abschließt und das Verbleiben der in ihm eingeschlossenen Lichtteile, an dem sein eigener Bestand hängt, gegen all ihr Hinausstreben sichert. . . .“ [3]) In den stärker spiritualisierten und (so Jonas!) 'entmythisierten' Schriften kommt es allerdings mehr auf den Erweckungsruf als auf die Wegbereitung an und, was die Menschen betrifft, darauf, daß sie zur Gnosis kommen, ihr Dasein begreifen und so von der Welt loskommen [4]).

Interessant ist, daß sowohl der in die Welt von außen eintretende Erlöser, als auch der in der Welt befindliche Mensch [5]) Fremde sind und genannt

[1]) Lidzb. Ginza, 244, 36–37, 32–34.

[2]) Naassenerpsalm (Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (Wendland 103, 17–104, 3). Übers. nach A. von Harnack (s. o. S. 84, Anm. 3).

[3]) Jonas I, S. 124. Vgl. ebenda S. 197.

[4]) Vgl. Jonas I, S. 124f. – Interessant ist, wie Liechtenhan beide Aspekte – das „Wissen“ und „die Erlösungstat des Soter“ – zusammenbringt. „Der Wissende ist erlöst. Schon das Wissen über Gott, Welt und Menschen erhebt aus dem unerlösten Zustand, ist eine Ausstoßung des Widergöttlichen, eine Befreiung von der Herrschaft der Demiurgen, ein sich zu eigen Geben dem höchsten Vater; Jesus als der Offenbarer ist zugleich der Erlöser. – Aber diese Offenbarung zeigt bei Vielen einstweilen mehr nur das Ziel der Erlösung, als daß sie Gewähr für Erreichung dieses Zieles böte. Die demiurgischen und dämonischen Wesen müssen nicht nur gekannt, sondern auch besiegt sein; sie müssen die Macht verlieren, die pneumatischen Seelen festzuhalten. Das ist die Erlösungstat des Soter; das Wissen von ihrem Vollzug ist die Aneignung der Erlösung.“ (Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 124.) – Zum 'Erlöser' in der Gnosis s. u. S. 148 f.

[5]) Siehe Jonas I, S. 125, Anm. 1. Ferner: „Ich bin der erste Fremdling (der erste, der in die Fremde gekommen ist), der Sohn des Gottes Zarvan, das Herrscherkind“; „Ich bin ein Herrschersohn . . . und bin ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit“. (Reitzen-

werden, – ein erster Hinweis auf die aus der gnostischen Vorstellung der göttlichen Wesenheit des Menschen zu verstehende Identität des Erlösers mit dem zu Erlösenden.

So vielgestaltig die Gnosis-'Bringer' auftreten und so vielfältig die Formen sein mögen, in der sie die Menschen zur Gnosis gelangen lassen, der Inhalt ihrer Botschaft ist im Grunde immer derselbe: Wir können nur dann erlöst werden und das Heil finden, wenn wir erkennen, „wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt ist, was Wiedergeburt.“ Das ist die bekannte Formel aus den Excerpta ex Theodoto 78, 2 (valentinianische Gnosis) [1]. Um aber überhaupt erst einmal zur Gnosis gelangen zu können, muß der Mensch zuvor aus seiner Trunkenheit herausgerissen und aus seinem Todesschlaf geweckt werden. Daher setzt die Verkündigung mit der Aufforderung ein, aufzuwachen und nüchtern zu werden:

„O ihr Menschen, erdgeborene Männer, die ihr euch der Trunkenheit, dem Schlaf und der Agnosia Gottes hingegeben habt, werdet nüchtern, hört auf, trunken und vom unvernünftigen (alogischen) Schlaf betört zu sein! ... Warum, ihr erdgeborenen Männer, habt ihr euch dem Tode ausgeliefert, die ihr die Macht habt, an der Unsterblichkeit teilzuhaben? Kehrt um, die ihr gemeinsam im Irrtum wandelt und an der Unwissenheit Anteil habt. Wendet euch ab vom finstern Licht [2], nehmt teil an der Unsterblichkeit, nachdem ihr das Verderben verlassen habt!“ (Poimandres (I) 27–28).

Mit der Aufforderung, nüchtern zu werden, beginnt auch der VII. Traktat:

stein, IEM, S. 10. Es handelt sich, (schreibt Reitzenstein ebenda,) „zunächst offenbar um den in die Materie versenkten Gott Ormuzd ...“); Turfan-Fragment M 7: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich ihnen geworden ...“ (Reitzenstein, IEM, S. 8). Vgl. Clem. Alex., Strom. IV, 165, 3 (Stählin II, 321, 28f.).

[1]) = Stählin III, 131, 17–19. – Zur Übersetzung vgl. Jonas I, S. 261, Anm. 1. – Zur Formel s. Norden, Agnostos Theos, S. 102ff. und Kroll, Die Lehren, S. 375. Norden nennt die Formel eine „in den Kreisen der hermetischen und christlichen Gnostiker des zweiten und dritten Jahrhunderts offenbar typische und verbreitete Weltanschauungsformel“ (S. 103) und untersucht ihren Einfluß und ihre Herkunft (Hinweis auf Pindar und die orphischen Mysterien (S. 108), Poseidonios (109). J. Kroll schließt sich Norden an. Nock (in: Gnomon, 1936, S. 609) vergleicht Exc. ex Theod. 78 mit Porphyr., De Abst. 1, 27. – An die Formel, die an sich nicht gnostisch sein muß, erinnert u. a. auch CH XI/21: „Ich verstehe nichts, ich vermag nichts, ich fürchte das Meer (Nock/Fest. I, S. 165, Anm. 61: den Himmelsozean); ich kann nicht in den Himmel hinaufsteigen. Ich weiß nicht, wer ich war, ich weiß nicht, wer ich sein werde.“ – Nach Arai (zur Definition der Gnosis in: Le origini dello gnosticismo S. 181) ist Exc. ex Theod. 78 „die Selbsterkenntnis der Konsubstanzialität zugrunde zulegen, da die Formel als solche auch ohne diese Selbsterkenntnis vorhanden sein kann“, z. B. in den Qumran-Schriften (s. ebenda, Anm. 1). Das Motiv der substantiellen Selbsterkenntnis hat außer in der besagten Formel auch in anderen Wendungen Ausdruck gefunden („Sammlung der Seele“ oder des „eigentlichen Selbst“) und war schon „in vorchristlicher Zeit weit verbreitet“ (Arai, ebenda, S. 181).

[2]) Gemeint ist das „finstere Licht“ des Kosmos. Siehe Jonas I, S. 133 und besonders S. 149.

„Wohin lauft ihr, o Menschen, trunken, die ihr den unvermischten 'Wein' (des 'Logos' [1])) der Unwissenheit (Agnosia) ausgetrunken habt . . . haltet ein, werdet nüchtern! . . ."

Im Turfan-Fragment M 7 spricht der Erlöser:

„Schüttle ab (wörtlich: wecke auf. – Reitzenstein) die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und siehe auf mich [2])."

Im R. Ginza ermahnt ein Uthra den Adam mit folgenden Worten:

„Schlummere nicht und schlafe nicht und vergiß nicht, was dein Herr dir aufgetragen. Sei nicht ein Sohn des (irdischen) Hauses und werde nicht ein Frevler in der Tibil genannt . . . Adam, siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist. Ein Ding ohne Wesen ist sie, auf die du kein Vertrauen haben darfst [3])."

Der nächste Schritt ist nun, daß der Erweckte, der mit einem Male inne wird, wo und wie er sich befindet, die Erlösungsbotschaft aufnimmt und so dem Heil entgegengeht. Besonders anschaulich ist dies im 'Evangelium der Wahrheit' geschildert:

„Das Evangelium der Wahrheit ist Freude für die, die die Gnade empfangen haben vom Vater der Wahrheit, um ihn (den Vater) zu erkennen durch die Kraft des Wortes, das gekommen ist aus dem Pleroma, das in dem Gedanken und in dem Verstande des Vaters ist, das der ist, den man nennt: Soter. Es ist der Name für das Werk, das er ausführen soll zur Rettung derer, die unwissend über den Vater waren . . . (Übers. S. 33). Die Vergessenheit ist nicht bei dem Vater entstanden, wenn sie (auch) seinetwegen entstanden ist. Sondern was in ihm entstand, war die Erkenntnis, die sich offenbarte, damit die Vergessenheit aufgelöst werde und man den Vater erkenne (S. 34). . . . Er aber (sc. der Vater) hatte sie in sich gefunden, und sie fanden ihn (nun) in sich, den undenkbaren Unbegreiflichen, den Vater, der vollkommen ist . . . (S. 35).

Diejenigen aber, die die Lehre empfangen sollen, (d. h.) die Lebendigen, . . ., sie nehmen die Lehre an, sie allein. Sie empfangen sich selbst aus der Hand des Vaters. Sie wenden sich wieder zu ihm zurück. . . . (S. 37). Folglich ist einer, wenn er erkennt, ein Wesen von oben. Wenn man ihn ruft, hört er. Er antwortet. Er wendet sich zu dem, der ihn ruft, und er geht hinauf zu ihm . . . Wer auf diese Weise erkennen wird, weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er weiß wie einer, der betrunken war und sich von seiner Trunkenheit abwandte, der sich sich selbst zuwandte und sein Eigentum in Ordnung brachte. . . . (S. 38). Und selig ist der, der die Augen der Blinden geöffnet hat (Jesus). Und es folgte ihm der Geist, welcher antreibt, als er ihn (sc. den Menschen) aufweckte. . . . Was die Erkenntnis des Vaters und die

[1]) Zur Übersetzung s. Nock/Fest. II, S. 81 und S. 82, Anm. 3. Scott klammert 'Logos' aus und läßt es unübersetzt.

[2]) Übersetzung von Andreas bei Reitzenstein, HMR, S. 58 (incl. Anm. 1).

[3]) Lidzb. Ginza, 387, 4–7, 28–31. Hinweise auf weitere Ginzastellen zum Erwachen und Nüchtern-werden bei Jonas I, S. 126f.; S. 131f.

Offenbarung seines Sohnes betrifft, so gab er (der Geist) ihnen (den Gnostikern) die Fähigkeit, sie zu erfahren. ... (S. 45–46). Redet aber aus dem Herzen heraus, denn ihr seid der Tag, der vollkommen ist, und es wohnt in euch das Licht, das nicht untergeht! ... Ihr seid die Kinder des Wissens! ... (S. 48) ..." [1])

Die Reaktion des durch den 'Ruf von außen' erwachenden und nüchtern werdenden Menschen kann man auch an der manichäischen Kosmogonie sehr gut beobachten, wo es u. a. heißt:

„Da (d. h. nach seiner Erweckung durch den 'lichten Jesus' – Tr.) erforschte Adam sich selber und erkannte, wer er sei. Er (Jesus) zeigt ihm die Väter in der Höhe und sein eigenes Selbst, hineingeworfen in alles, ..., vermischt und gefesselt in allem, was ist, gefangen in dem Gestank der Finsternis. ... Er richtete ihn auf und ließ ihn vom Baume des Lebens essen. Da schrie und weinte Adam; ..." [2])

Fragt man abschließend, was der Mensch durch die Erweckung gewonnen hat, so muß man vor allem zwei Dinge nennen, und zwar:

1. Die Selbsterkenntnis.
   Dazu gehört die Erkenntnis des Menschen, wo er sich befindet, woher er gekommen ist und wohin er gelangen wird, wer er ist, wer er war und wer er wieder sein wird.
2. Die Gotteserkenntnis.

Gewiß schließt die Gnosis noch mehr ein, und davon werden wir auch später hören, aber zuerst und vor allem muß die Selbst- und Gotteserkenntnis genannt werden. Sieht man sich in der gnostischen Literatur danach um, so findet man diese Ansicht bestätigt. Doch sollte man zuvor noch besonders betonen, daß die Erweckungsrede (und deshalb verwenden wir diesen Terminus) dem Menschen eigentlich nur das sagt, was sein Selbst immer schon weiß, – also nur das wieder in Erinnerung bringt, was durch Schlaf und Trunkenheit gänzlich in Vergessenheit geriet. Denn es heißt ja im R. Ginza: „... die Welt hat sie (sc. die Seele resp. das Pneuma – Tr.) überlistet, überlistet die Gottheit in ihr" [3]) und (im Seelenhymnus der Thomas-

[1]) Aus CJ 16–32 (s. Reg.). Evangelium Veritatis. Ed. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel. Zürich 1956 (Suppl. Zürich 1961). Übers. von H.-M. Schenke in: Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Anhang II, S. 33ff. = Übersetzung der zweiten Schrift aus dem Codex Jung). Die Kapitel- und Verseinteilung wurde der besseren Lesbarkeit wegen weggelassen.

Nach Schenke ist das sogenannte Evangelium Veritatis nicht identisch mit dem von Iren., Adv. haer. III, 11, 9 erwähnten Evangelium der Wahrheit der Valentinianer (ebenda S. 14) und ist auch „nicht valentinianischen Ursprungs" (S. 24), sondern stammt aus „einem gnostischen Kreise, dem auch der Verfasser der Od. Sal. angehört" (S. 29). Die Herausgeber Puech und Quispel halten es dagegen für das erwähnte Evangelium der Wahrheit der Valentinianer (ebenda S. 13, Anm. 2, vgl. S. 29, Anm. 31. Bibliographie zum Codex Jung S. 31–32), ebenso Jonas (I, S. 408, der die Schrift auf S. 408 bis 418 als Zeugnis der valentinianischen Lehre behandelt).

[2]) Reitzenstein/Schaeder, Studien, S. 347. Weitere Beispiele bei Jonas I, S. 134–139.

[3]) Lidzb. Ginza, 393, 23–24.

akten): „Ich vergaß, daß ich königlichen Geschlechtes sei, ... Und vergaß die Perle, ... (und so) sank ich um in festen Schlaf[1]." Das ist der „Vergessenheitsschlaf", der in der 'Titellosen Schrift' „Vom Ursprung der Welt" von den 'Mächten' über Adam verhängt wird[2]), und den die Archonten (in der Schrift: „Das Wesen der Archonten" aus Nag Hammadi) gegen Adam bringen. „Und er schlief ein. Die Vergessenheit ist aber die Unwissenheit, die sie über ihn gebracht haben, so daß er einschlief." (137)[3]) Aus ihr erwacht aber der Mensch, sofern er erweckt wird, und er erinnert sich ... Im Hinblick auf den gnostischen Mythos, an den man ja immer mit zu denken hat, wenn es um die Erlösung in der Gnosis geht[4]), drückt das Jonas so aus: „... im Mythos als geschehender Erkenntnis erinnert sich das Ursein, dessen Selbstvergessen in ihm geschildert – und dadurch aufgehoben wird[5])..." Von solcher *Rückerinnerung* liest man in dem soeben erwähnten Seelenhymnus:

„Von deinem Vater, dem König der Könige,
und deiner Mutter, der Beherrscherin des Ostens,
Und von deinem Bruder, unserem Zweiten,
dir, unserem Sohn in Ägypten, Gruß!"

Der Sinn dieser Stelle wird klar, wenn man für 'Osten' „Lichtreich" und für 'Ägypten' „Welt" einsetzt[6]). Weiter heißt es in dem 'Brief':

„Erhebe dich und steh auf von deinem Schlafe
und vernimm die Worte unseres Briefes: (der Brief beginnt aber schon mit den oben zitierten Zeilen – Tr.)
Erinnere dich, daß du von königlichem Geschlechte bist!
Betrachte die Knechtschaft: wem du dienst!
Erinnere dich der Perle,
um derentwillen du nach Ägypten fortgegangen bist!
Gedenke deines prächtigen Kleides (= das himmlische Kleid – Jonas)[7])
und erinnere dich deiner stolzen Toga,

[1]) Adam, a. a. O., S. 51.
[2]) Vgl. Jonas I, S. 403.
[3]) Übers. von Schenke, Das Wesen der Archonten (in: Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften, S. 67ff.). Zitat S. 73.
[4]) Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 192: Die Erlösung in der Gnosis ist nicht einfach Erweckung, Erleuchtung usw., sondern geschieht, „indem die erlösende Offenbarung bzw. Spekulation das mythische Gesamtgeschehen, in das sich der Mensch gestellt weiß, für eben diesen Menschen noch einmal ideell wiederholt, bzw. indem sich dies Geschehen in Offenbarung und Spekulation selbst wiederholt."
[5]) Jonas I, S. 259. Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 18. – Das ist etwas anderes als „wiedererinnernde Betrachtung" (vgl. Bultmann in: ThWB Bd I, S. 693, der die „Wiedererinnerung" für die Gnosis nicht gelten läßt), sondern eine *von außen bewirkte* Ursprungs-Erinnerung! Vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 201 (nebst Anm. 1).
[6]) So Jonas I, S. 133, Anm. 1.
[7]) Jonas I, S. 133.

Womit du dich kleiden und schmücken sollst,
auf daß im Buche der Helden dein Name verlesen werde
Und du mit deinem Bruder, unserem (Prinzen),
zusammen in unserem Königreiche seiest!“ [1])

Der erweiterte Text des ‘Apokryphon Johannis’ von Nag Hammadi enthält im „Selbstbericht einer erlösenden Gottheit“ [2]), die, um Adam zu erwecken, in die Finsternis hinabstieg, die Worte:

„Steh auf und erinnere dich, daß du selbst es bist, den du hörtest, und kehre zurück zu deiner Wurzel . . .“ [3])

In diesem Zusammenhang verdient auch die Anamnesis-Stelle von CH XIII/2 kurze Erwähnung, wo es heißt:

„Diese Geburt (Festugière in Révélation IV, S. 201: „cette divine descendance“ [4]) wird nicht gelehrt [5]) (d. h. ist keine Angelegenheit des Unterrichtes), sondern wird (uns) von Gott, wenn er will, wieder in Erinnerung gebracht [6]).“ Reitzenstein deutet diese Stelle so: „. . . wenn Gott will, wird die Erinnerung im Herzen wach (die göttliche Seele im Menschen erwacht) [7]).“

Die Rückerinnerung ermöglicht erst die radikale Selbsterkenntnis, die mehr ist als ein Erfassen der Lage des Menschen in der Welt. Radikale Selbsterkenntnis ist das Bewußtsein des göttlichen Ursprungs. „Und ihr werdet Götter werden“, spricht ‘der Herr des Alls’ zu den Gnostikern im ‘Unbekannten altgnostischen Werk’, „und werdet wissen (Quispel: wenn ihr euch bewußt werdet [8])), daß ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, daß er Gott in euch ist . . .“ [9]) Genau genommen dürfte dieser Vorgang nicht einfach als Erkenntnis, sondern müßte präziser als *Wiedererkennen* des göttlichen Ursprungs bezeichnet werden, was auch in manchen Texten geschieht. Sehr klar beschreibt der Manichäer Fortunatus, was gnostische Erlösung ist, wenn er von der durch Wissen erweckten und sich an ihren Ursprung

[1]) Übersetzung von Alfred Adam in: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied . . ., S. 51–52. – Freie Nachdichtung des Seelenhymnus von und bei: Schultz, Dokumente der Gnosis, S. 13–21.

[2]) Jonas I, S. 390.

[3]) Ebd., S. 390 (nach Doresse).

[4]) Festugière korrigiert damit seine frühere Übersetzung. (Nock/Fest. II, S. 201). Siehe auch Révélation IV, S. 201, Anm. 1.

[5]) Vgl. XIII/3 und 16.

[6]) Scott kommentiert (entsprechend seiner Übersetzung): „I. e. knowledge of these things comes to us only through reminiscence of our ante-natal state; and it is God that calls up the reminiscence in us“ (I, S. 241, Anm. 2). Für Scott ist die Anamnesis „Platonic doctrine“ (II, 374); s. auch, was Scott ebenda, S. 379–380 zur Stelle schreibt. Als „platonisch-orphisch, d. h. poseidonisch“ bezeichnet W. Kroll, PW VIII, Sp. 810, die Anamnesis in CH XIII/2. – Vgl. dazu ferner Nock/Fest. II, S. 209, Anm. 17 und II, S. 216, Anm. 74 (zu CH XIII/16). Auch hier gilt, was wir andernorts sagten: solche Vorstellungen waren schon so allgemein verbreitet und bekannt, daß man sie nicht mehr direkt von e i n e m Philosophen ableiten kann.

[7]) Reitzenstein, HMR, S. 48. Vgl. ebd., S. 54–56.

[8]) Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 19.

[9]) Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften, 360, 32–34.

erinnernden Seele sagt, daß sie wiedererkenne, woher sie stamme und in welcher schlimmen Lage sie sich befinde: „qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, . . .“[1]) Auch im Poimandres ist vom Wiedererkennen die Rede: Der mit Nus begabte Mensch soll sich selbst als unsterblich wiedererkennen (*ἀναγνωρισάτω*) (I/18)[2]), und wer sich selbst wiedererkannt hat (*ἀναγνωρίσας*), ist zum auserwählten Guten gelangt (I/19)[3]). „Der mit Nus begabte Mensch erkenne sich selbst wieder!“ (I/21).

Bei allen Umschreibungen dessen, was in der Gnosis unter Erlösung verstanden wird, ist dieses Wiedererkennen unbedingt mitzuhören, so z. B. wenn Hippolyt die Lehre der Naassener referiert und schreibt: „Anfang der Vollendung ist Erkenntnis des Menschen[4]); Gottes Erkenntnis aber abgeschlossene Vollendung“ (Ref. V, 6, 6[5]). Vgl. 8, 38) – oder wenn Irenäus (I, 21, 4) mitzuteilen weiß, daß bei denjenigen Gnostikern (es dürften die ‘Elite’-Valentinianer gemeint sein[6])), die alle Gebräuche verwerfen und somit die gnostische Lehre in ‘reiner’ Form vertreten, „die bloße Erkenntnis der unaussprechlichen Größe“ als „die vollkommene Erlösung“ gilt[7]).

Aufschlußreich – auch für die Funktion der Psyche – ist der ganze folgende Abschnitt bei Irenäus: „Denn durch Agnoia entstanden Mangel und Leidenschaft; durch die Gnosis wird die ganze aus der Agnoia entstandene Anordnung (Systasis) wieder aufgelöst. Daher ist die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen. Sie ist nicht körperlich, denn das Soma ist vergänglich; auch nicht psychisch, weil auch die Psyche aus dem Mangel stammt und gleichsam die Wohnung des Pneuma ist. Demnach muß auch die Erlösung pneumatisch sein. Denn durch Gnosis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst, und in der Erkenntnis des Ganzen (Jonas I, S. 411: ‘des universalen Seins’) haben sie genug; und dies ist die wahre Erlösung[8]).“

[1]) Fortunatus bei Augustin, Contra Fortunatum disputatio, S. 99, 21–23. Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum u. a. rec. Iosephus Zycha. CSEL 25 (Sect. VI, P. I). Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1891.

[2]) Festugière übersetzt: „Et que celui qui a l’intellect se reconnaisse soi-même immortel, . . .“

[3]) Festugière übersetzt: ,,et celui qui s’est reconnu soi-même est arrivé au bien élu entre tous . . .“ Zur Übersetzung s. Nock/Fest. S. 23, Anm. 49. – Scott verändert in(*ὑ*) *περ*[*ι*]*ούσιον* und übersetzt ,,And he who has recognized himself has entered into that Good which is above all being . . .“ (I, S. 125).

[4]) „Die Pointe des Satzes“ liegt darin, „daß auch das höchste Wesen selber Mensch heißt und dies den vollen Begriff der Gottheit ausmacht, so daß der Satz auch lauten könnte: Anfang der Vollendung ist Erkenntnis des Menschen; Erkenntnis des Menschen aber beendete Vollendung“ (Jonas I, S. 348).

[5]) Wendland 78, 14–15.

[6]) Wir möchten mit Jonas (I, S. 375 – zuletzt S. 416, Anm. 1 im Nachtrag zur 3. Aufl.) dafür halten, daß bei Iren., I, 21, 4 (Harvey I, 186, 1–4) mit jenen Gnostikern, die alle Gebräuche verwerfen, die Valentinianer gemeint sind.

[7]) Harvey I, 186, 4–5.

[8]) Iren., Adv. haer. I, 21, 4 (Harvey I, 186, 5–15). S. dazu Jonas I, S. 408ff., bes. 411, der die Formelhaftigkeit der beiden ersten Sätze hervorhebt und mit entsprechenden Stellen des Ev. Veritatis vergleicht.

Beide Stellen (Hippolyt V, 6, 6 und Irenäus I, 21, 4) zusammengenommen enthalten alles Wesentliche, was zunächst über die *Erlösung in der Gnosis* zu sagen ist und bringen uns gleichzeitig den Wiedergeburtstraktat wieder in Erinnerung, dessen Vorstellungen sie in mancher Hinsicht weiter aufzuhellen vermögen. Wir halten uns zuerst an das Zitat aus Irenäus I, 21, 4: Gleich zu Beginn findet man den Gegenbegriff zur Gnosis: die *Agnoia bzw. Agnosia*[1]). Durch sie entstand, so heißt es, Mangel und Leidenschaft. Worin diese im einzelnen bestehen, wird in gnostischen Texten ausführlich mitgeteilt. Der XIII. Traktat stellt eine ganze Gruppe davon zusammen (XIII/7. Vgl. XIII/8–9) und bezeichnet sie als Quälgeister der Finsternis (XIII/11 und 9). Das sind die zwölf negativen kosmisch-psychischen Eigenschaften, die sich in der Seele eingenistet haben. Bezeichnenderweise steht an erster Stelle die Agnoia (sowohl in XIII/7 als auch in XIII/8), ein Zeichen dafür, daß auch hier die Unwissenheit als das Grundübel angesehen wird, das alles andere Schlimme nach sich zieht.

Der Aufdeckung dieses fundamentalen Gegensatzes Gnosis – Agnosia hat sich auch der VII. Traktat in besonderer Weise angenommen. Die Agnosia – in der Überschrift zu CH VII insbesondere die Agnosia Gottes – ist das schlimmste Übel unter den Menschen. Viermal taucht der Terminus Agnosia allein in dem kurzen VII. Traktat (VII, 1–2) auf und unterstreicht damit seine Bedeutsamkeit. Außer in CH XIII und VII findet sich der Ausdruck auch in anderen Traktaten, wofür wir nur einige Stellen als Beispiele anführen. In CH I/27 wird die Agnosia Gottes erwähnt, in I/28 und I/32 die Agnoia und in X/8 die Agnosia der Psyche. In der gnostischen Religion ist die Agnosia letztlich ein Vergessen des göttlichen Ursprungs, woraus sich alle anderen Übel zwangsläufig ergeben, nicht zuletzt auch die Agnosia Gottes. Der Zustand des Menschen in der Agnosia ist – vom Gnostiker aus gesehen – ein jämmerlicher und erbärmlicher: Er lebt in Furcht[2]) und wird von Angstträumen heimgesucht[3]), ziel- und ruhelos irrt er umher[4]), trunken und wie im Schlafe.

Alle diese Folgen der Unwissenheit werden durch die Gnosis schlagartig wieder aufgehoben. Bevor Irenäus in I, 21, 4 diese Ansicht der Valentinianer mitteilt, hat er einige Abschnitte zuvor den gleichen Tenor in den Lehren des Markus entdeckt und schreibt in I, 15, 2:

„Bevor nun aber das Zeichen dieses Namens, d. i. Jesus, den Söhnen erschien, waren die Menschen in großer Unwissenheit (Agnoia) und Verirrung. Als aber der Name mit den sechs Buchstaben offenbar ward, . . ., da

[1]) Zu „Agnoia, Agnosia“ vgl. den Artikel von L. Cerfaux in: RAC I, Sp. 186–188 mit Literaturangaben (Sp. 188). Zur Agnoia bei den Valentinianern s. auch Iren., I, 2, 3 und I, 5,4 (Harvey I, 17, 6ff.; 49, 1–2).

[2]) Z. B. R. Ginza, 261ff.; S. 328. (Vgl. bei Jonas I, S. 109ff.).

[3]) Z. B. Evangelium Veritatis (CJ 28, 24–30, 14 = Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, S. 44–45).

[4]) Z. B. Naassenerpsalm (Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (Wendland 103, 4–14)).

wurden sie in Erkenntnis seiner von der Agnoia befreit und kamen aus dem Tode ins Leben, ... Denn der Vater des Ganzen wollte die Agnoia auflösen und den Tod vernichten. Die Auflösung der Unwissenheit aber (*ἄγνοια*) geschah dadurch, daß sie (sc. die Menschen) ihn erkannten (*ἐπίγνωσις*) [1]."

Davon abgesehen, wie der Mensch hier zur Gnosis kommt, bestätigt der Text alles, was wir bisher über die Agnosia und ihre Überwindung hörten. Die Zeit der Unwissenheit ist eine Zeit der Verirrung und des Irrtums – wie es auch in CH I/28 gesagt wird. Agnoia ist gleichbedeutend mit Tod, Gnosis mit Leben. Wer zur Gnosis gelangt ist, der ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Sowohl in I, 15, 2 als auch in I, 21, 4 bezeugt Irenäus die Vorstellung einer Auflösung der Unwissenheit resp. die *Auflösung der durch Unwissenheit entstandenen Anordnung:* „Durch die Gnosis wird die ganze aus der Agnoia entstandene Anordnung wieder aufgelöst" (I, 21, 4) [2].

Mit dieser Formulierung kann man genau auch das beschreiben, worum es im Wiedergeburtstraktat im Grunde geht, denn die Erlösung geschieht in ihm durch die Auflösung der Psyche. Bei seiner Wiedergeburts-Schilderung (CH XIII/3) spricht Hermes unter anderem von der Auflösung seiner vorherigen zusammengesetzten Form [3]). Im Abschnitt XIII/14 möchte Tat wissen, ob der aus den göttlichen Kräften bestehende bzw. zusammengesetzte neue Körper der Auflösung unterworfen ist und erfährt darauf von Hermes, daß der von Natur sinnlich wahrnehmbare Körper (Festugière: „Le corps sensible de la nature") weit entfernt ist von der substantiellen Geburt, denn der eine ist auflöslich, der andere dagegen unauflöslich, der eine sterblich, der andere unsterblich (XIII/14. Vgl. XIII/3). Auflöslich ist demnach der alte, sterbliche Körper. Schließlich billigt Hermes die Eile [4]) des Tat beim Auflösen des *σκῆνος*, da er nunmehr gänzlich gereinigt sei (XIII/15). Die Frage ist, wie man *σκῆνος* hier übersetzen soll und was damit gemeint ist. Das Wort hat einmal die Bedeutung von *σκηνή* –: Zelt, Hütte, Wohnung – und zum anderen die von *σκήνωμα* –: Körper (als Gehäuse der Seele) und Leib. Im Wiedergeburtstraktat ist beides gemeint, weshalb man das *λῦσαι τὸ σκῆνος* (XIII/15) mit: 'das Zelt/die Hütte zerbrechen' übersetzen, aber auch mit 'den Körper auflösen' wiedergeben kann. Aus XIII/12 wissen wir,

[1]) Iren., Adv. haer. I, 15, 2 (Harvey I, 148, 10–149, 9).

[2]) Harvey I, 186, 6–7.

[3]) Festugière übersetzt die Stelle so: „C'est pourquoi aussi je n'ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne." Wir möchten aber das von Scott vorgeschlagene *διαλέλυται* dem von Nock/Fest. verwendeten *ἠμέληται* vorziehen. Vgl. S. 10, Anm. 4. – Scotts Übersetzung von *διαλέλυται* mit 'has been put away (from me)' (II, S. 380, vgl. I, S. 241) entspricht m. E. weder der Vokabel noch dem Kontext. Ich halte es mit dem von Scott fingierten Leser, welcher „may however have supposed *διαλέλυται* to mean 'it has been broken up into its component parts', ..." und deshalb die 'Synthese' eingefügt hätte. (II, S. 381). Zur Auflösung vgl. Reitzenstein, HMR, S. 260 zu Röm. 6, 1–14 und CH XII/16.

[4]) *σπεύδειν* ist ein gnostischer Terminus – so Wlosok, Laktanz, S. 145ff. Vgl. CH IV/5 und 8.

daß diese Hütte – also der Körper – und zwar der sterbliche, materielle Körper[1]) – aus dem Tierkreis besteht und dieser wiederum aus zwölf Elementen[2]) zusammengesetzt ist. Die Erwähnung des Zodiakalkreises ist übrigens ein weiterer Hinweis auf die ägyptische Heimat unseres Traktates, denn während die Siebenzahl des Planetensystems aus der babylonischen Mondzeitrechnung stammt, war in der Astrologie Ägyptens die Sonnenzeitrechnung mit dem Zodiakalkreis üblich[3]). Die in CH XIII mehrmals genannte Dodeka (XIII/7, 10, 11, 12) ist die Mitgift der Astralsphäre an die Psyche. Daraus ergibt sich die Zwölfzahl[4]) der 'Quälgeister der Finsternis' (XIII/11. Vgl. XIII/9), die den Bestand der kosmischen Psyche im materiellen Körper bilden und zusammen mit zahlreichen anderen Quälgeistern durch das Gefängnis des Körpers den inneren Menschen durch die Sinne zu leiden zwingen (XIII/7). In dieser Zusammensetzung (*σύνθετον εἶδος* –

1) Vgl. Nock/Fest. II, S. 214, Anm. 53.

2) Vgl. Nock/Fest. II, S. 214, Anm. 54.

3) Jonas I, S. 201, Anm. 1. Jonas führt ebenda weiter aus: „Bei der Umbildung zur gnostischen Archonten – und Seelenlehre treten dann häufig im ägyptisch beeinflußten Raume die *δώδεκα* an die Stelle der *ἑπτά*, aber mit derselben Funktion und ohne daß die Wesensverschiedenheit der Quellsysteme noch eine Rolle spielte." – Kroll, Die Lehren, S. 211 ist anderer Meinung und schreibt, daß der Zodiakus schon „früh" in Babylon bekannt gewesen sei. „Aber gesetzt auch, die 'zodiakale' Astrologie sei wie die Dekanenlehre spezifisch ägyptisch, so gilt das, wie auch W. Kroll (RE VIII 1, 808) betont, sicher nicht mehr für die Entstehungszeit unserer Schriften. Da war sie längst Allgemeingut geworden."

4) Scott nimmt mehrmals zu der Liste von zwölf 'torturers' bzw. 'torments' (XIII/7) Stellung, die er für spätere Einschübe hält, so in Bd II, S. 385, wo er auf den Zusammenhang zwischen den zwölf Quälgeistern und dem Zodiakalkreis eingeht (bes. 2. Abschnitt – Ende.) – „The number twelve was fixed on because that is the number of the Signs of the Zodiac." (S. 385) Das wird näher ausgeführt. Wie es nach seiner Ansicht zu der Zahl von zwölf Quälgeistern und zehn Kräften gekommen ist, beschreibt Scott in Bd II, S. 388f. und kommt zu folgender These (S. 389): Der erste Autor nannte keine Zahlen. Ein Interpolator fügte die Liste der zwölf Quälgeister in den ursprünglichen Text sowie eine Liste von sieben Kräften. Ein zweiter Interpolator erhöhte die Anzahl der Kräfte von sieben auf zehn. – Diese von Scott vermutete doppelte Interpolation stellt er im Text sehr übersichtlich dar (I, S. 242ff.) – Zur Erklärung der Dodekade und Dekade s. auch Scott/Ferguson (IV), bes. S. 389, Abs. 2 und Anm. 1 und Nilsson II, S. 594, Anm. 1. – Kroll, Die Lehren, S. 297: „Die Siebenzahl" der Quälgeister „ist durch die Zwölfzahl des Tierkreises verdrängt". Sie taucht aber wieder auf bei der Aufzählung der 'Kräfte': erst werden 6 Kräfte genannt, dann als siebte die 'Wahrheit'; schließlich werden 'das Gute' und 'Leben und Licht' lose hinzugefügt, „so daß die ursprüngliche Siebenzahl zur Zehnzahl ganz künstlich erweitert wird, die dann der Zwölfzahl der *τιμωροί* gegenübergestellt wird." (S. 298) Bei der Behandlung der Zahlenlehre XIII/10ff. S. 204–205 schreibt Kroll, daß auch die Quälgeister eigentlich eine Dekade darstellen sollten, aber zwei von ihnen zur Irreführung der Menschen doppelt gerechnet wurden. Die Dekas ist die „Zahl der Vollendung." (S. 205) Vgl. Hippolyt, Ref. IV, 43 (Wendland 65, 19–21): Zehnheit = Einheit. – Reitzenstein, Poimandres, S. 232, meint, daß nur sieben Kräfte ursprünglich sind, die weiteren drei sind nur „einem mystischen Zahlenspiel zu Liebe eingesetzt" worden. – S. 231 macht Reitzenstein auf die Parallele in den Diagramma der Ophiten bei Celsus aufmerksam, wo den sieben bösen sieben gute Geister gegenüberstehen.

XIII/3) existiert der Mensch im Zustand der Agnosia und des Todes[1]). Erlösung kann hiernach nur bedeuten: Auflösung dieser Zusammensetzung, und das geschieht im XIII. Traktat dadurch, daß die zehn Kräfte Gottes[2]), und zwar eine Kraft nach der anderen, an die Stelle der zwölf Quälgeister treten. Auf diese Weise folgt dem Abbau der kosmisch-dämonischen Bestandteile der Aufbau aus den pneumatischen Elementen ('Kräften'). Der Myste erlebt diesen Prozeß nach entsprechender Vorbereitung in der Ekstase (XIII/4, 5, 6) und durch Bewahrung 'religiösen Schweigens' (XIII/8). Doch lassen wir den Traktat noch einmal selbst zu Worte kommen und die Wiedergeburt des Mysten kurz beschreiben:

Zunächst gibt der Mystagoge Hermes dem Mysten Tat in XIII/7 die Anweisung: „Ziehe es in dich, und es wird kommen[3]). Wolle es, und es wird geschehen. Mache die Sinne des Körpers unwirksam, und es wird die Geburt der Gottheit vor sich gehen. Reinige dich von den 'alogischen' Quälgeistern der Materie (Hyle)!" Hermes zählt dieselben auf und stellt dann fest (XIII/7): „Sie ziehen sich aber – (freilich) nicht auf einmal – von dem von Gott Begnadeten zurück; und darin bestehen Modus und Sinn der Palingenese[4])."

Nach Ablauf des Wiedergeburtsprozesses unterbricht Hermes das tiefe religiöse Schweigen mit dem Ausruf: „Nun freue dich, mein Kind, du bist gereinigt bis zum Grunde durch die Kräfte Gottes zur Synarthrosis des Logos. Die Gnosis Gottes ist zu uns gekommen. Durch ihr Kommen, mein Kind, ist die Agnoia ausgetrieben." (XIII/8).

Es folgt eine detaillierte Schilderung des Prozesses mit der Feststellung, welcher Quälgeist durch welche Kraft ersetzt wurde. Dann wendet sich Hermes erneut an Tat mit den Worten: „Siehe, mein Kind, wie das Gute mit dem Kommen der Wahrheit erfüllt ist. . . . Der Wahrheit ist das Gute gefolgt – zugleich mit dem Leben und Licht, und kein Quälgeist der Finsternis ist länger über uns gekommen, sondern sie sind alle hinweggeflogen mit schnellem Flügelschlag." (XIII/9) „Nun kennst du, mein Kind, die Art und Weise der Wiedergeburt. Durch das Kommen der Dekade, mein Kind, ist die spirituelle Geburt (in uns) vor sich gegangen, und sie vertreibt die Dodekade, und wir sind durch die Geburt vergottet worden. Wer durch Gottes Barmherzigkeit zur göttlichen Geburt gelangt ist, – die körperliche Empfindung verlassen habend –, der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften), und er ist froh (darüber) in seinem Herzen." (XIII/10). Tat bekennt nunmehr seinem Vater, daß er unerschütterlicher geworden sei von Gott[5]) und sich die Dinge nicht mehr durch die Sicht der Augen vorstellt, sondern durch die spirituelle Energie ver-

[1]) Vgl. CH I/20: „Parce que le source d'où procède le corps individuel est la sombre Obscurité, d'où vint la Nature humide, par quoi est constitué dans le monde sensible le corps, où s'abreuve la mort." (Übers. von Festugière in: Nock/Fest. I, S. 13). Zum gnostischen Gehalt dieser Stelle vgl. auch Nock/Fest. I, S. 23, Anm. 51.

[2]) Siehe o. S. 126.

[3]) Jonas vergleicht diese Stelle mit der Mithrasliturgie: „Hole von den Strahlen Atem (*πνεῦμα*), dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe usw." (6, 4, vgl. 10, 23). – Jonas II, S. 55. Auch sonst findet Jonas zahlreiche Berührungen zwischen der „Mithrasliturgie" und der Hermetik (s. ebenda Anm. 1) – Auf die Ähnlichkeit der Stelle (XIII/7) mit magischen und theosophischen Praktiken weist auch Festugière hin (Révélation IV, S. 217-218 (z. B. Iren. I, 13, 3) und S. 249).

[4]) Festugière in: Rév. IV, S. 203: „Tel est le mode et le programme de la palingénésie."

[5]) Siehe Festugière, Révélation IV, S. 253f. (Vergleich mit der Stoa. – In CH XIII liegt nicht die traditionelle griechische, sondern eine mystische 'Moral' vor. Siehe auch ebenda, S. 251: die Erneuerung des Menschen in CH XIII ist keine Angelegenheit moralischer Verbesserung, sondern ein mystischer Vorgang – also anders als in der Philosophie).

mittelst der Kräfte. Diesem Bekenntnis läßt er die bekannten Ubiquitätsaussagen folgen (XIII/11). Im folgenden Abschnitt beantwortet Hermes die Frage des Tat (XIII/11), wie es möglich ist, daß die Dekade eine Dodekade vertreiben kann und bemerkt dann abschließend: „Denn die Dekade, mein Kind, ist (die) Erzeugerin der Seele (Psyche). Licht und Leben sind vereint. Sodann ist die Zahl der Einheit des Pneuma geboren. Die Einheit umfaßt also logos- (vernunft-) gemäß die Dekade und die Dekade die Einheit." (XIII/12).

Tat antwortet nochmals mit einem Bekenntnis des Wiedergeborenen: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus (= Pneuma. Festugière: dans l'Intellect)" (XIII/13), worauf Hermes bestätigend erwidert: „Das ist genau die Wiedergeburt, mein Kind, nicht mehr Vorstellungen zu bilden unter der Gestalt des Körpers in drei Dimensionen ..." (XIII/13).

Nachdem Hermes noch eine klare Unterscheidung zwischen dem auflöslichen und dem unauflöslichen Körper herausgearbeitet hat, weist er ein weiteres Mal auf die in der Wiedergeburt erfolgte Vergottung des Mysten hin: „Weißt du nicht, daß du Gott (geworden) bist und Sohn des Einen – wie auch ich?" (XIII/14). Der Kommentar zur letzten Stelle ist einmal die Äußerung des Hermes in XIII/3, daß er im Nus (lies: Pneuma) geboren sei, nachdem er in sich eine 'immaterielle Vision' (Festugière) entstehen sah und aus sich selbst in einen unsterblichen Körper[1]) gegangen war – und zum anderen die Ankündigung in XIII/2, daß der Wiedergeborene ein anderer sein wird: Gott, Sohn Gottes ...

Wir haben die hinsichtlich des Wiedergeburtsprozesses wichtigen Stellen nochmals im Zusammenhang angeführt, um für unsere Frage nach der Erlösung in der Gnosis und im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum einen Gesamteindruck vom Ablauf der Palingenese im Wiedergeburtstraktat zu gewinnen. Dieser Eindruck läßt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: Vom Anfang bis zum Ende redet dieser Traktat von der Wiedergeburt (oder einfach: Geburt) und von der Vergottung des Mysten. In welchem Verhältnis Palingenese und Vergottung zueinander stehen, erfährt man eindeutig und prägnant aus XIII/10: „... und wir sind durch die Geburt vergottet worden[2])." Dazu vergleiche man die Wendungen: „Wer durch Gottes Barmherzigkeit zur göttlichen Geburt gelangt ist ..." (XIII/10) und „... die Geburt in Gott begreifen ..." (XIII/6) sowie: „... es wird die Geburt der Gottheit vor sich gehen" (XIII/7).

Der Terminus 'Palingenesia' wird im XIII. Traktat ein dutzendmal verwendet. Dazu kommen noch sechs Stellen, wo nur 'Genesis' steht (XIII/6, 7, 10: dreimal, 14). Rechnet man die entsprechenden Verbformen noch hinzu (z. B. XIII/3: „... (ich) bin geboren (erzeugt) im Nus"), dann dürfte offensichtlich sein, daß die Wiedergeburts-Vorstellung hier nicht zufällig auftaucht, sondern dem ganzen Traktat ein besonderes Gepräge verleihen soll. Dasselbe gilt, wenn auch statistisch nicht so auffällig und überzeugend, für die Vergottungs-Vorstellung in CH XIII, zu deren wichtigsten Stellen außer den schon angeführten noch XIII/3: „... ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, ..." und XIII/14: „... weißt du nicht, daß du Gott (geworden) bist ...?"[3]) gehören. Daß der Verfasser des Wieder-

[1]) Zum paradoxen Bild „unsterblicher Körper" s. o. S. 83, Anm. 1.

[2]) Vgl. S. 11, Anm. 5.

[3]) Im Zusammenhang des XIII. Traktates kann hier nicht der göttliche Ursprung im gnostischen Sinne: Er ist jetzt Gott – sondern nur die soeben geschehene Vergottung

geburtstraktates auch sonst zahlreiche Mysterien-Elemente verwendet hat, wurde im I. Kapitel ausführlich dargestellt und nachgewiesen. Und doch sind wesentliche und tragende Gedanken im XIII. Traktat eindeutig gnostisch! Wie sich beide Vorstellungskreise zueinander verhalten, werden wir erst am Schluß dieses II. Kapitels klären können und fahren zunächst fort, uns mit den gnostischen Gedanken in CH XIII zu beschäftigen.

Die Erlösung, so konnten wir beim Vergleich mit Irenäus (I, 15, 2 und I, 21, 4) feststellen, geschieht auch in unserem Traktat als Auflösung. Von Jonas abweichend, der vom psychischen *διαμελισμός* spricht[1]), stellen wir die Begriffe *διάλυσις* und *συνάρθρωσις* gegenüber. Das bedeutet: *Der psychische Mensch wird aufgelöst, der pneumatische Mensch aufgebaut.* In beiden Fällen ist an eine bestimmte Zusammensetzung des Menschen gedacht, was im Traktat auch wörtlich zum Ausdruck kommt. So liest man in XIII/2 vom alten *σύνθετον*[2]) *εἶδος* und in XIII/10 von dem neuen, aus allen göttlichen Kräften konstituierten (*συνιστάμενον*) Menschen (vgl. XIII/14: „... dieser aus Kräften bestehende (... *συνεστὸς* ...) Körper"). In Abschnitt XIII/2 liest man bereits, daß der 'Gezeugte' – also: der Erlöste – aus allen (göttlichen) Kräften zusammengesetzt (*συνεστώς*) sein wird. Schließlich handelt es sich bei der Synarthrosis des Logos (XIII/8) ebenfalls nur um eine Synthese. Scott bemerkt dazu: Der Logos ist ein Organismus, dessen konstituierende Teile die 'Powers of God' sind; „and this organism is built up in the reborn man, as the body is built up out of the several members"[3]). Von der *νοερὰ γένεσις* (XIII/10) (Festugière: génération spirituelle; Scott dagegen: intellectual being[4]), welche durch das Kommen der Dekade und die Austreibung der Dodekade zustande kommt, heißt es, sie sei *συνετέθη*[5]), was Festugière mit: „... a été formée en nous" wiedergibt, aber eigentlich mit 'zusammengefügt', 'aufgebaut' oder 'vereinigt' übersetzt werden müßte, jedoch wegen des Bildes 'Geburt' nicht möglich ist.

Der neue[6]), pneumatische Mensch wird also sukzessive aufgebaut. Schon in XIII/2 kündigt Hermes an, daß der Wiedergeborene ein anderer

des Tat gemeint sein. Vgl. dagegen Wlosok, Laktanz, S. 126, Anm. 35 und Reitzenstein, HMR, S. 303, Anm. 3.

1) Jonas I, S. 201. Der Grund dafür ist, daß Jonas in XIII/3 *διαμεμέλισται* hat. Vgl. S. 10, Anm. 4.

2) Scott (II, S. 380f.) streicht das *σύνθετον* ohne zwingenden Grund.

3) Scott I, S. 245, Anm. 3. „Logos" übersetzt Scott (I, S. 245) mit „the body of reason", fügt aber in der Anm. 3 hinzu: „Or 'of the Word (of God)'". Festugière: „... pour l'ajointement des membres du Verbe." (II, S. 204). Vgl. dazu Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 44. Siehe auch Reitzenstein, HMR, S. 265ff. und Poimandres, S. 242. – Reitzenstein, HMR, S. 49 nennt als Parallele Plutarch, De Is. et Os. 2, wo „Isis den Logos im Herzen des Mysten zusammenfügt."

4) Scott greift hier stark in den Text ein – s. I, S. 246.

5) Siehe dazu Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 48.

6) Vgl. zur Thematik des 'neuen' Menschen die Ausführungen von Festugière in Révélation IV, S. 225ff. Vergleich von CH XIII mit den Andreas-Akten 5–6 (S. 227–231),

sein wird, nämlich „Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften" und die alte Usia ablegt. Danach bestätigt Hermes, daß er durch die Palingenese tatsächlich ein anderer geworden sei, im Pneuma erzeugt (XIII/3). Nachdem Tat ebenfalls wiedergeboren ist, fällt der Ausdruck *οὐσιώδης γένεσις* = substantielle Geburt oder Zeugung (XIII/14)[1]). Zieht man zur Erklärung CH I/15 heran: „der Mensch ist beides, sterblich wegen des Soma und unsterblich *διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον*" (Festugière: „par l'Homme essentiel"; Schenke: „...wegen des wesenhaften Menschen"[2]) sowie CH IX/5: „(Es gibt zwei Arten von Menschen), der eine ist materiell, der andere 'essentiell' (Festugière. – *οὐσιώδης*)"; ferner CH X/6: Die Verwandlung des ganzen Menschen in Usia – in wesenhaftes Sein (Festugière: Essence; Jonas II, S. 53, Anm. 1: Pneuma) – zieht man also diese Stellen zur Interpretation der substantiellen Geburt in CH XIII/14 heran, dann wird klar, daß es hier um das neue pneumatische resp. göttliche Sein des Menschen geht, dessen Entstehung wir soeben kennenlernten. Man darf demnach nicht nur bei XIII/10 von einer pneumatischen[3]) Geburt oder Zeugung reden, sondern auch bei CH XIII/14[4]). Das Pneuma hat nach dem XIII. Traktat erst dann vom Menschen ganz und gar Besitz ergriffen, wenn der stufenweise Erlösungsprozeß abgeschlossen ist. Danach ist „die Zahl der Einheit des Pneuma geboren" (XIII/12). So ergibt sich die Gleichung: zehn Kräfte = Dekade = Einheit =

mit den Johannis-Akten 28–29 und 87–105 (S. 231ff. – zahlreiche bemerkenswerte Parallelen und verbale Ähnlichkeiten) und mit den Philippus-Akten (S. 238f.) – Die Vorstellung von der Einwohnung Gottes im Menschen untersucht Festugière ebenda, S. 211ff. (Vergleich mit Porphyrius u. a.; Herausstellung der Unterschiede zu Platon: die platonische traditionelle Mystik ist ontologisch, d. h. das wahre Sein des Menschen ist göttlich. Dagegen: „La mystique du C. H. XIII est une mystique de renouvellement." (S. 216). Eine neue Geburt, eine Aktion von außen, nicht das Zu-sich-selbst-Zurückkehren bewirkt den neuen Menschen.) – Wir dürfen aber hinzufügen, daß diese von Festugière hervorgehobenen Vorstellungen von CH XIII nach unserer Auffassung vom Mysteriendenken herrühren und deshalb eben gerade nicht als Grundgehalt der im Kern gnostischen Schrift gelten können.

1) Siehe Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 64; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 727 Mitte und Anm. 2. – Nock/Fest. I, S. 22, Anm. 41 (Hinweis auf Ascl. 7), I, S. 103–104, Anm. 21 mit wichtigen Parallelstellen. – Vgl. auch CH X/6.

2) Schenke, Der Gott „Mensch", S. 45.

3) So Jonas I, S. 202.

4) Zu den beiden Stellen (XIII/10 und 14) vgl. Wlosok, Laktanz, S. 125–126. – XIII/10 vergleicht Wlosok mit XIII/3 und bezeichnet die „Geistverheißung" als die „eigentliche Erschaffung des Menschen." *οὐσιώδης* ist nach Wlosok in der hermetischen Anthropologie der Ausdruck für den unsterblichen, göttlichen und geistigen Teil des Menschen und „Prädikat des erlösten Menschen". Vergleich der entsprechenden Stellen im CH und Ascl. s. ebenda, S. 125. – Die Bedeutung von Geistbegabung und Vergottung für den Menschen ist nach Wlosok der Empfang eines eigenen göttlichen Wesens resp. eines gottähnlichen Bildes, wodurch sein Urstand wiederhergestellt wird (S. 126). Leider wird von Wlosok der Unterschied zwischen Gnosis und Mysterienglaube dabei nicht beachtet. – Zum Terminus *οὐσιώδης* s. Nock/Fest. I, S. 22, Anm. 41.

Pneuma = Leben und Licht[1]). Diese Gleichung könnte noch um einige Glieder vermehrt werden, da z. B. die Begriffe 'Logos' und 'Nus' dieselbe „Realität“[2]) ausdrücken wie 'Pneuma' (Vgl. XIII/18). Wir werden im einzelnen noch sehen, wie alle diese Begriffe, 'Hypostasen', 'Emanationen' etc. im Wiedergeburtstraktat (aber auch anderswo – z. B. bei Philo[3])) letztlich ein und dasselbe bezeichnen, nämlich die göttliche Substanz, die in den Menschen eingeht, wenn er, ganz allgemein gesagt, seine Soteria erlangt.

Wir kehren zu unserem Vergleich zurück. Wie im Bericht des Irenäus die Auflösung der Unwissenheit (I, 15, 2) oder die Auflösung der durch die Unwissenheit entstandenen Anordnung (I, 21, 4) als unmittelbare Auswirkung der Gnosis gilt, so gleichermaßen im XIII. Traktat. Denn das erste, was im Prozeß der Wiedergeburt geschieht, ist die Ersetzung der Agnoia durch die Gnosis (XIII/8 Ende) und sodann die Auflösung der ganzen infolge der Agnoia entstandenen 'Anordnung' überhaupt. Und es ist hier wie dort die Erlösung weder etwas Somatisches noch Psychisches, sondern etwas Pneumatisches, was durch CH XIII/12 soeben belegt werden konnte. Schließlich ist die Erlösung in beiden Fällen eine Erlösung des inneren Menschen, denn man liest bei Irenäus: „Daher ist die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen ... Denn durch die Gnosis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst“ (I, 21, 4)[4]), und in CH XIII/7 findet sich die Vorstellung, daß die Quälgeister den *ἐνδιάθετον*[5]) *ἄνθρωπον* (Festugière: l'homme intérieur) zu leiden zwingen, woraus geschlossen werden kann, daß die Beendigung dieses Zustandes eine Erlösung des inneren Menschen bedeutet.

Aus alledem wird ersichtlich, daß im Wiedergeburtstraktat ebenso wie in den gnostischen Schriften die Erlösung des Menschen davon abhängt, ob er zur Gnosis gelangt oder nicht. Dabei gehört zur 'Gnosis', wie wir weiter oben festgestellt und an Beispielen gezeigt haben, sowohl die *Selbsterkenntnis* des Menschen als auch die *Gotteserkenntnis*.

Sehen wir zu, ob dieser Sachverhalt auch für den XIII. Traktat und andere ihm wesensverwandte Stücke des Corpus Hermeticum zutrifft.

In CH I/1 fragt Poimandres den 'Propheten', was er hören und sehen, lernen und erkennen möchte, worauf der Gefragte antwortet: „Ich möchte (alles) über das Seiende erfahren, dessen Natur begreifen und Gott erkennen.“ (I/3). Die Vision in I/4ff. bringt die Erfüllung dieses Wunsches. *Gottes-*

[1]) Nach Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 57: „10 Puissances = Décade = Unité = Esprit (= Vie et Lumière)“, wobei aber 'Pneuma' besser nicht übersetzt werden sollte. Vgl. XIII/19.

[2]) Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 80. Zum Verhältnis Logos-Nus in der Hermetik s. Kroll, Die Lehren, S. 259 und Bräuninger, Untersuchungen, S. 16f.

[3]) Ausgeführt von A. Wlosok, Laktanz, S. 63, 94f. u. ö. Siehe ebenda bes. S. 158.

[4]) Harvey I, 186, 7–14. – Vgl. Jonas I, S. 206.

[5]) Siehe dagegen Scott I, S. 244. Siehe auch Nock/Fest. II, S. 212, Anm. 39.

erkenntnis und Selbsterkenntnis sind aber im Grunde identisch[1]): „Erkenne dies also: Was du in dir siehst und hörst, ist der Logos des Herrn (Festugière: le Verbe du Seigneur), und der Nus ist (der) Vater, Gott, denn sie sind voneinander nicht getrennt. Ihre Vereinigung ist das Leben" (I/6)[2]). Für die Selbsterkenntnis sind die schon genannten[3]) zwei Stellen I/18 und I/19 noch wichtig, wonach sich der mit Nus begabte Mensch als unsterblich wieder-erkennen soll. Er erkennt dabei nicht nur sich selbst, sondern auch Gott, was besonders in I/21 zum Ausdruck kommt: „Wenn du nun erkennst, daß du[4]) aus Leben und Licht gemacht bist (oder: dem Leben und dem Licht entstammst[5])) und dies die Elemente sind, die dich konstituieren, wirst du ins Leben zurückkehren." Licht und Leben sind aber – so erfährt man unmittelbar zuvor (I/21) – der Gott und Vater, aus dem der Mensch geboren ist. Die Selbsterkenntnis des Menschen bedeutet somit nichts weniger als die Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs. Im gleichen Abschnitt I/21 ist noch zweimal von der Selbsterkenntnis des Menschen die Rede: „Wer sich selbst erkannt hat, geht in ihn (sc. Gott) (oder: in sich selbst[6])) ein." und: „Der mit Nus begabte Mensch erkenne sich selbst wieder". Außer den genannten Stellen aus dem Corpus Hermeticum gibt es noch zahlreiche andere, in denen es um die Selbst- und Gotteserkenntnis geht[7]), doch wollen wir unsere Aufmerksamkeit wieder dem XIII. Traktat zuwenden.

Im Wiedergeburtstraktat stößt man das erste Mal im Abschnitt 8 auf den Begriff *γνῶσις θεοῦ*. Kurz danach, ebenfalls am Anfang von XIII/8 fällt der Ausdruck: *γνῶσις χαρᾶς*. Von der Selbsterkenntnis liest man in XIII/10: „Wer . . . zur göttlichen Geburt gelangt ist, . . ., der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften) . . ."[8]). Dafür kann man ebenso gut sagen: . . . der erkennt sich selbst als Gott. So findet man auch in unserem Traktat die Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis

1) Haenchen macht darauf aufmerksam, daß gerade diese Identität von Gottes- und Selbsterkenntnis für das Johannes-Evangelium nicht zutrifft, da Jesus eben nicht die Identität des Seelenfunkens mit Gott lehrt, „sondern den gnädigen Gott": „Ich bin das Licht der Welt" (8, 12); „Ich bin das Brot des Lebens" (6, 48) etc. Auch benutzte Johannes ja nie den „gnostischen Schlüsselbegriff *γνῶσις*" (RGG³, Bd II, Sp. 1653f.) – Zum Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis vgl. auch Kroll, Die Lehren, S. 372–375. – Moorsel, The mysteries, wendet sich gegen die von Festugière (L'Hermétisme, S. 29) geäußerte Ansicht, daß die Selbsterkenntnis „the essential feature of Hermetic salvation" sei. Zwar spiele sie „an important part in Hermetism" (Beispiele Anm. 18), trotzdem gelte: „Hermetism . . . mainly (. . .) goes for (salutary) world-knowledge" (S. 25). Wir haben die Zusammenhänge zwischen Welt- und Selbsterkenntnis oben dargelegt.

2) Zur Textgestaltung s. Scott I, S. 116 und Nock/Fest. I, S. 8.

3) Vgl. S. 113.

4) Zur Übersetzung s. o. S. 98, Anm. 7.

5) So Nilsson II, S. 590.

6) Siehe den Text bei Nock/Fest. und die Anm. 52 in I, S. 23.

7) Z. B. IX/4 und X/15.

8) Vollständige Übersetzung der Stelle s. S. 104.

bestätigt. Wie untrennbar beide zusammenhängen, zeigt das Wort des Hermes an Tat in XIII/22: „νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον.“ Festugière[1]) übersetzt: „Maintenant, tu te connais dans la lumière de l'Intellect, toi-même et notre Père commun“, und Scott formuliert: „... by the working of mind you have come to know yourself and our Father“[2]). Bei Reitzenstein lautet der Satz: „Im Geiste (...) hast du dich und unseren Vater erkannt“[3]). Gemeint ist aber u. E. dies: Durch das Pneuma kennst du dich selbst und unseren Vater. Die pneumatische Geburt ist schon geschehen und durch die Geburt die Vergottung. Der Myste Tat ist jetzt schon göttlichen Wesens; er ist ein anderer geworden, als er vorher war; seine menschliche Natur ist durch die göttliche Natur (= Kräfte!) ersetzt worden, d. h. er ist kein Mensch mehr, sondern Gott. Als solcher erkennt er sich selbst, den Gottgewordenen – und somit Gott. Wenn es im 'Unbekannten altgnostischen Werk' also heißt:

„Und ihr werdet Götter werden und werdet wissen, daß ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, daß er Gott in euch ist ...“[4]) so klingt das wie ein Kommentar zu XIII/22. Der nicht zu verwischende Unterschied ist wieder nur der, daß der Myste im XIII. Traktat erst nach seiner Vergottung sagen kann, er stamme aus Gott und Gott sei in seinem Selbst, denn bis dahin war er eben nur ein Mensch.

An dieser Stelle ist noch die Frage nach der *Gottes-Vorstellung im Wiedergeburtstraktat* zu klären.

Die mythologische Frage klingt hier nur an und wird erst in Abschnitt 5b behandelt. Für die Gottesvorstellungen in den anderen Traktaten darf auf die entsprechenden Partien in den Arbeiten von Josef Kroll und A.-J. Festugière hingewiesen werden[5]), für die in der Gnosis auf das Werk von Hans Jonas[6]).

[1]) Nock/Fest. II, S. 209 mit Hinweis auf Plot. VI 9, 9. 56 ss. = Nock/Fest. II, S. 219, Anm. 97.

[2]) Scott I, S. 255.

[3]) Reitzenstein, HMR, S. 50.

[4]) Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften, 360, 32–34.

[5]) Kroll, Die Lehren, S. 1 ff. („Die Götterlehre des Hermes“) Festugière, Révélation IV, bes. Kapitel IV. Den 2. Hauptteil von Révélation IV widmet Festugière „La connaissance mystique de Dieu“, S. 141 ff. Auf Seite 263–264 nennt er 3 Wege zu Gott im Hermetismus und schreibt:
A) Gott wird angesehen als das Prinzip der kosmischen Ordnung, die (mit den Augen der Alten) sich realisiert in Vollendung in der supralunaren Welt. Durch die Kontemplation dieser Ordnung und, in einer konkreteren Weise, durch die Kontemplation der Schönheit des Himmels, wo die Sterne selbst Götter sind, kann man den Chorführer der himmlischen Chöre erreichen und, noch genereller, den Ordner des Alls.
B) Gott wird angesehen als das Prinzip des wahren Seins, welches das übersinnliche Sein ist oder, wenn man so will, die höchste Idee Platons, das Gute, Schöne, Eine (263). Der 2. Weg zu Gott gründet sich auf die Verwandtschaft des Nus mit Gott (264).
C) Der 3. Weg ist der der Wiedergeburt (CH XIII).
Bousset behandelt „die Gottesidee des hermetischen Schriftenkreises“ in seiner Besprechung von J. Krolls Dissertation, Die Lehren: „... auf weiten Strecken der hermetischen Literatur herrscht der monistische optimistische Gottesglaube der mittleren

Um dem Gottesbegriff des XIII. Traktates auf die Spur zu kommen, geht man am besten von der Gleichung aus: zehn Kräfte = Dekade = Einheit = Pneuma = Leben und Licht [1]). Wie wir bereits wissen, sind es die Kräfte Gottes, die den neuen Menschen als Gottwesen konstituieren. Wollten wir alle Stellen zitieren, in denen allein in CH XIII der Terminus δύναμις [2]) auftaucht, so würde das einige Seiten beanspruchen, denn er begegnet etwa 25mal [3]). Gott ist hier als die reine [4]) Kraft vorgestellt, und die Kräfte Gottes sind – damit hat Kroll völlig recht – nicht etwa „blutleere Abstraktionen". Sie sind „vielmehr wirkliche Hypostasen ..., die zwar in Gottes Nähe sind, aber sozusagen als Emanationen Gottes unter ihm stehen" [5]). Sie gehen von Gott aus und steigen einzeln in den Mysten herab

Stoa vor, für den Gott und die Welt beinahe identische Größen sind ... Andrerseits aber begegnet uns in dem Umkreis der spezifisch 'gnostischen' Hermetik die ... transmundane Gottesidee ganz deutlich" (S. 708). „Dieser höchste Gott ist in der Welt des Lichtes und des Lebens jenseits der Planetensphären und der Heimarmene zu Hause, jenseits der Schöpfung eines von ihm unterschiedenen Demiurgen ... Dort wohnt er in der unbekannten Welt, in der Welt des ewigen Schweigens ..." (S. 708–709; Sperrung von Bousset). Gegen Boussets Darstellung polemisiert Nilsson (II, S. 603). Über das Verhältnis von Gott und Demiurg in CH XIII s. u. S. 158ff. – Moorsel behandelt „The God of Hermetism" in: The mysteries, S. 14–15, leider zu undifferenziert.

6) Zur Gottesvorstellung in der Gnosis s. Jonas I, S. 243–251 („dieser Gott ist 1. seinem Ursinne nach eine eschatologische Konzeption; d. h. er ist an sich selbst Bestreitung und Verheißung („Utopie"); er ist 2. primär ein un- und gegenweltlicher, hierdurch erst ein außer- und überweltlicher Gott" (S. 249). „Der gnostische Gott ist ... 3. eine unmittelbar dualistische Stiftung ..." S. 250).

In seinem Vortrag (Delimitation of the gnostic phenomenon ...) auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina hat H. Jonas den gnostischen Gott wie folgt charakterisiert: „Topologically, he is transmundane, ... ontologically, he is acosmic, even anticosmic: to 'this world' and whatever belongs to it he is the essentially 'other' and 'alien' (Marcion), the 'alien Life' (Mandaeans), also called the 'depth' or 'abyss' (Valentinians), even the 'not-being' (Basilides); epistomologically ... he is naturaly unknown (*naturaliter ignotus*), ineffable ..." Positive Attribute sind: „Light, Life, Spirit, Father, the Good ... (in: Le origini dello gnosticismo, S. 95. Hervorhebungen von Jonas).

1) Siehe o. S. 120f.

2) Zum Begriff 'Dynamis' s. den umfassenden Artikel von E. Fascher im RAC IV, Sp. 415 bis 458. (Hermetik Sp. 420–421; Gnosis Sp. 448–451). Weitere Literatur ebenda Sp. 457 bis 458.

3) XIII/2, 6 (2×); 8, 9 (4×); 10 (indirekt); 11 (2×); 12, 14, 15 (2×); 17, 18 (5×); 19, 21.

4) Nilsson II, S. 604 mit Hinweis auf Kore Kosmu, „wo Gott nicht durch Mittler, sondern durch seine Kraft wirkt".

5) Kroll, Die Lehren, S. 77. (Siehe ebenda auch S. 78–79.) Zu den Hypostasen vgl. Nock/Fest. II S. 209, Anm. 15; Festugière, Révélation IV, S. 216 und Scott II, S. 379 (vgl. II, S. 105, Anm. 3.) Scott führt aus: Sowohl in CH I wie in CH XIII wird Dynamis zur Kennzeichnung der hypostasierten Kräfte Gottes verwendet. In CH I werden die Kräfte als in der suprakosmischen Region residierend gedacht, gemeinsam den noetischen Kosmos konstituierend. Der Schreiber von CH XIII stimmt damit überein, fügt aber hinzu, daß der Wiedergeborene aus eben diesen Kräften Gottes besteht. „He is consubstantial with the Noetos Kosmos, and is a Noetos Kosmos in himself." (II, S. 379). Zur Dynamis-Vorstellung in CH I vgl. Haenchen, Poimandres, S. 183, bes. Anm. 4 und S. 184. – Wichtig ist die Stelle CH I/26: „... sie (die Gläubigen) geben sich selbst den

(XIII/8–9), reinigen ihn (XIII/8. Vgl. XIII/7 und 15) und erfüllen ihn ganz und gar. Wir haben diesen Vorgang in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedene Weise beschrieben. Die Pointe ist immer dieselbe: die Kräfte, der aus ihnen aufgebaute neue Mensch und Gott sind identisch. (Vgl. XIII/2). Was diese Identität von Gott und Mensch in CH XIII anlangt, so empfindet Festugière die Bezeichnung identisch noch als unzureichend. In Wirklichkeit ist doch der Mensch durch Gott ersetzt: „Homme et Dieu ne s'unissent plus comme deux entités distinctes. L'homme ayant été remplacé par Dieu . . ."[1]) Ausdruck dessen ist z. B. die Ubiquitätsstelle XIII/13: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Pneuma"[2]) und vor allem der Lobpreis Gottes durch Gott in CH XIII/18:

„Ihr Kräfte in mir (vgl. XIII/15 und 19),
besingt das Eine und das All . . .
Leben und Licht – von euch (kommt) die Eulogie (her)
und kehrt zu euch zurück . . .
Ich danke dir, Vater, Energie der Kräfte,
ich danke dir, Gott, Kraft meiner Energien.
Dein Logos preist dich durch mich.
Empfange durch mich das All durch den Logos (oder: durch das Wort)[3])
wie ein spirituelles Opfer!"[4])

Die Verbindung von *Dynamis und Energeia*[5]) kommt bereits in XIII/6 und 11 vor. In XIII/6 werden beide als Voraussetzung für die Wahr-

Kräften hin, und – Kräfte werdend – gehen sie in Gott auf (ein). Das ist das gute Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden".

1) Festugière, Révélation IV, S. 264.

2) Scott stellt XIII/13 (Anfang) zwischen 11 a und 11 b (I, S. 246). Auch wenn man zugibt, daß die Stelle sehr gut dorthin paßt, wundert man sich doch, wie großzügig, um nicht zu sagen leichtfertig, Scott mit dem Text umspringt. – Vgl. ferner Nock/Fest. I, S. 18, Anm. 17.

3) Die Übersetzung von λόγῳ bereitet Schwierigkeiten, weil der Begriff vieldeutig ist. Denkt man an das Opfer, dann bietet sich die Übersetzung „durch das Wort" als die nächstliegende an. Denkt man aber an die Synarthrosis des Logos von XIII/8, dann möchte man „durch den Logos" übersetzen. Vgl. XIII/21 und die S. 49, Anm. 7; S. 50, Anm. 2, sowie Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 81. Festugière übersetzt: „par moi, reçois le Tout en parole, . . ." (II, S. 208). Dagegen übersetzt er in Révélation IV, S. 208, Anm. 5: „Reçois, par moi, (toi) le Tout, sacrifice spirituel en parole." (Das All = Gott).

4) Vgl. XIII/18 mit CH I/31–32 und Ascl. 41 (so auch Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 79).

5) Ausführliches über Energeia von den Vorsokratikern bis Augustin s. den Artikel von E. Fascher im RAC V, Sp. 4–51 (Gnosis Sp. 29 ff. darunter auch die 'Hermetik', Sp. 31 bis 33.) Zum Begriff 'Energeia' in der Hermetik s. Kroll, Die Lehren, S. 200–204. (Leider geht Kroll nicht auf die Energeia-Stellen in CH XIII ein). – Der Terminus 'Energeia' wird nach Scott (II, S. 383) von einigen Hermetikern gebraucht im Sinne von „'a power of God at work', or 'an operation of God's power'". – Die Kombination von Dynamis und Energeia aber hält Scott für die Einfügung irgendeines späteren Bearbeiters „who did not understand the author's peculiar use" von Dynamis. (II, S. 384). Nach unseren Ausführungen zu Dynamis und Energeia in CH XIII sehen wir zu einer solchen Annahme keinen Grund.

nehmung des mit den normalen Sinnesorganen nicht Wahrnehmbaren, d. h. des Göttlichen oder vielmehr: Gottes – genannt. CH XIII/6 enthält überhaupt eine ganze Reihe von Wendungen, die das Göttliche bzw. Gott umschreiben und gegen alles sonstige, mit den fünf Sinnen Wahrnehmbare abgrenzen wollen. Es sind die Ausdrücke: „Das Unbefleckte, das Unbegrenzte, das Ungefärbte, das Ungeformte, das Unveränderliche, das Nackte, das Leuchtende, das nur durch sich selbst zu Begreifende, das unwandelbar Gute, das Unkörperliche." Dieser Gott ist der absolut transzendente, unbegreifliche und das heißt nichts anderes als: 'unbekannte' Gott im Jenseits und außerhalb des Kosmos, der nur durch seine Dynamis und Energeia erkannt werden kann. Festugière formuliert (Révélation IV, S. 3): „. . . qui n'est conçu que par sa puissance et son opération[1])." Das wird in XIII/11 durch den Ausruf von Tat bestätigt, daß er sich nunmehr durch die spirituelle Energie alles vorstellen könne („Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde . . ." usw.).

CH XIII/18 zeigt, wie eng Dynamis und Energeia zusammenhängen: Gott ist nicht nur die Kraft, sondern auch die Energie – so wie es z. B. auch im XII. Traktat ausgesprochen wird: „Gott umschließt alles und durchdringt alles. Denn er ist Energeia und Dynamis" (XII/20). Dementsprechend befinden sich auch im Wiedergeborenen und Erlösten nicht nur Gottes Kräfte, sondern auch seine Energien. Gott ist sowohl die Energie seiner (sc. des Erlösten) Kräfte, als auch die Kraft seiner Energien. Wenn wir uns daran erinnern, daß in der Palingenese der Mensch durch Gott e r s e t z t wurde, dann versteht sich das alles von selbst, auch, was gemeint ist, wenn in XIII/15 ein Lobpreis der Kräfte in der Ogdoas (ein in der Gnosis häufig vorkommender Begriff[2])) erwähnt wird, wo ihn Hermes in der Ekstase bereits hören konnte. In der anschließend (XIII/17ff.)[3]) von Hermes angestimmten

1) Zu XIII/6 s. Festugière, Révélation IV, S. 3 mit Hinweis auf den „unbekannten" Gott bei Norden (vgl. ebenda, S. 54ff.) und den Kommentar bei Scott II, S. 383.

2) In CH I/26 geht der Erlöste in die *Ogdoas* ein, wo er gemeinsam mit den dort befindlichen Wesen dem Vater Hymnen darbringt. Er hört aber dort die Kräfte über der Ogdoas Gott Lob singen und steigt schließlich zusammen mit den anderen Wesen zum Vater auf. Selbst zu Kräften werdend, gehen sie in Gott auf. „Das ist das selige Ziel für diejenigen, die Gnosis besitzen, vergottet zu werden." Zur Ogdoas vgl. auch Iren., I,1,1: Die ursprüngliche Ogdoas bilden in diesem valentinianischen System die vier Paare Bythos–Ennoia, Nus–Aletheia, Logos–Zoe und Anthropos–Ekklesia; Iren., I,5,4: Während der Demiurg in der Hebdomas weilt, wohnt die Sophia-Achamoth im Ort der 'Mitte' über dem Himmel, also in der Ogdoas, obwohl der Ausdruck hier nicht fällt, wohl aber kurz zuvor Iren. I,5,3: Die Mutter heißt Ogdoas, Sophia . . . (vgl. dazu I,30,4). Die immer wieder auftauchende Vorstellung ist also die, daß über den sieben Sphären (= Planeten) die achte Sphäre (= Fixsternsphäre) liegt. Zur Ogdoas vgl. ferner Hippolyt, VII,27,4.9 (Wendland 206, 16ff., 207, 13ff) – Basilides. In Exc. ex Theod. 80 (Stählin III,131,24f.) wird die Ogdoas mit dem Leben identifiziert.

3) Vgl. S. 11, Anm. 7; Wlosok, Laktanz, Exk. II, S. 248–249 (CH I/31; XIII/17ff.; Ascl. 41); Scott II, S. 409ff.; Nilsson II, S. 596. Zu den horae canonicae (I/29; XIII/16; Ascl. 41, 1) s. Moorsel, The mysteries, S. 132.

'Hymne der Palingenese' (XIII/16) wird eben dieser Lobpreis eine Eulogie der Kräfte (XIII/17) genannt, d. h. der Kräfte im wiedergeborenen, erlösten Menschen.

Als Parallelstelle zur Dynamis-Energeia-Vorstellung in CH XIII ist besonders CH I/24ff. interessant. Dort lesen wir vom postmortalen Seelenaufstieg, in dessen Verlauf die Seele ihre Eigenschaften in den Sphären zurückläßt und schließlich, der Sphärenwerke entkleidet, in die Natur der Ogdoas eingeht, wo sie mit anderen zusammen dem Vater Hymnen singt. Dort hört sie die Kräfte der über der Ogdoas sich Befindenden Gott Hymnen singen. Danach steigen alle aufwärts zum Vater, geben sich den Kräften hin, werden selbst Kräfte (!) und gehen in Gott auf. „Das ist das gute Telos für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden“ (CH I/26).

Dergleichen liest man auch im Perlenlied:

„Ich bekleidete mich mit ihr (d. h. mit der königlichen Stola)
und stieg hinauf
zu dem Tor der Begrüßung und der Ehrerweisung.
Ich neigte mein Haupt und erwies Ehre
dem Lichtglanz, den mein Vater mir entgegengesandt,
. . . .
Und an dem Tore seiner Satrapen
mischte ich mich unter seine Gewaltigen,
Denn er erfreute sich an mir und nahm mich auf,
und ich war bei ihm in seinem Reiche.
Und bei dem Ruf /Throne/
priesen ihn alle seine Diener.
. . .“ [1]

So vielschichtig die mit den Begriffen Dynamis und Energeia verbundenen Vorstellungen auch sein mögen, eins steht jedenfalls fest: im Wiedergeburtstraktat tauchen beide Begriffe in Zusammenhängen auf, die, abgesehen von den darin vorkommenden Mysterienelementen, eindeutig den Stempel gnostischen Denkens tragen. Das gilt besonders für den Abschnitt XIII/18, der in vielfacher Hinsicht bemerkenswert ist. In ihm werden die einzelnen Kräfte im Wiedergeborenen, die die Eulogie darbringen, nochmals einzeln aufgezählt, allen voran die Gnosis. Gleich zu Beginn des Abschnittes heißt es: „Ihr Kräfte in mir, preist das Eine und das All“ (vgl. XIII/19). Der Satz erinnert sofort an die bekannte Stelle in XIII/2, daß der Gezeugte ein anderer sein wird, und zwar „Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“. Diese Verheißung ist in XIII/18 schon erfüllt. Schon in XIII/11 stehen die Ubiquitätsausrufe „Ich

[1]) Übersetzung von Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, S. 54. Vgl. Jonas I, S. 326. (Hinweis auf das Perlenlied bei Nock/Fest. I, S. 25, Anm. 66).

bin im Himmel . . ."[1]). Jetzt ist der von den Quälgeistern befreite, von den widergöttlichen Mächten erlöste, neue Mensch, der Gottgewordene, dessen „eigene Individualität in der Wiedergeburt" ausgelöscht wurde[2]), selber *das All* in allem[3]). Die dem Gottgewordenen innewohnenden Kräfte sind nichts anderes als „das Eine und das All" – und der Herr der Schöpfung, der Schöpfer des Alls ist „sowohl das All als auch das Eine" (XIII/17)[4]). In CH XIII/18 bittet der Vergottete Gott, durch ihn das All (durch den Logos. Oder: durch das Wort) wie ein spirituelles Opfer anzunehmen und ruft im gleichen Abschnitt aus: „Du meine selbstlose Liebe (Koinonia), besinge das All durch mich!" Schließlich spricht Tat (XIII/19) von dem „All, welches in uns ist" und bittet, es zu erretten und zu erleuchten. Die hier als verspätet anmutende Bitte hängt wohl mit der Komposition des Traktates zusammen. – Danach ruft er durch die fünf Elemente[5]) – durch Feuer, Luft, Erde, Wasser und 'Pneuma' – zu Gott: „Von dir habe ich die Eulogie des AION erlangt" (XIII/20)[6]).

Kein Wunder, daß Nilsson hier von Pantheismus spricht[7]) und selbst Bousset feststellt, daß „hier und da bereits pantheistisch monistische Töne angeschlagen werden"[8]). Solche Gedanken haben immerhin ihr Recht, wenngleich schon Reitzenstein im Hinblick auf ähnliche Töne in CH XI/20

[1]) Gemeint ist die Ausdehnung in Raum und Zeit. Vgl. XIII/3. Ausführlich behandelt von Festugière, Révélation IV, S. 141 ff. (ebenda Vergleich von CH XI und XIII).

[2]) Jonas I, S. 201.

[3]) Zum „Wieder-Einswerden" und „Aufgehen in dem All" in der valentinianischen Gnosis vgl. W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon in: ZNW, Beih. 7, S. 103.

[4]) Scott übersetzt die entsprechende Stelle nach Änderung, aber ohne Sinnentstellung: „I am about to sing the praise of Him who is both the All and the One." (I, S. 251) – Gott ist das All und Eine, aber er ist eben auch der Schöpfer des Alls – der Schöpfer der ganzen Natur, und die Dinge des Alls sind seine Geschöpfe (zu XIII/17). Vgl.CH V/11 und XII/22.

[5]) Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 223 ff. Reitzenstein, HMR, S. 50 (Der 'Aion Gottes' ist der „Inbegriff dieser göttlichen Elemente").

[6]) Zur unterschiedlichen Übersetzung der Stelle s. Nock/Fest. II, S. 218, Anm. 85. – Reitzenstein, HMR, S. 50: „Als der Wiedergeborene oder Auferstandene ist er nun der Weltgott." – Kroll, Die Lehren, S. 68: Der Mensch „wird selbst zum Aion". (s. ebenda auch S. 67–71) – Festugière, L'Hermétisme, S. 35: „il s'identifie à l'Aiôn, Temps éternel." Ausführlich hat Festugière die Aion-Vorstellung in seinem IV. Band von La Révélation behandelt (S. 146 ff.; Aion in den hermetischen Schriften: S. 152 ff.; Aion außerhalb des Hermetismus: S. 176 ff.; Zusammenfassung: S. 199). Zur Aufforderung „Werde Aion!" in CH XI/20 s. S. 24, Anm. 3. – Reitzenstein, HMR, S. 50, Anm. 1, macht darauf aufmerksam, daß der Buchstabe I das Zeichen des Aion ist, der sowohl die Zehn als auch die Eins bedeuten kann (vgl. Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 57 und Scott/Ferguson (IV), S. 389) – Weitere Beiträge zur Aion-Vorstellung bei Reitzenstein, IEM, I. Beigabe „Aion und ewige Stadt", S. 151–250; Colpe, Die rel.-gesch. Schule, Anhang „Zum Aion-Problem", S. 209–216 (Wichtig: „Die Benennung des ägyptischen Gottes Thot als Aion, die Existenz regelrechter Aion-Kulte und -Gemeinden in Phönizien und Alexandrien . . ." (S. 212); zu CH XI ebenda, S. 214); Vermaseren, Mithras, S. 62, 94 ff.

[7]) Nilsson II, S. 596.

[8]) Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 705.

vor einer voreiligen Etikettierung mit 'Pantheismus' gewarnt hat[1]). Völlig verfehlt ist es aber, wenn Prümm die „Grundhaltung" (!) von CH XIII als pantheistisch bezeichnet, da „ja die Lehre von der kosmischen Gemeinschaft aller Dinge verkündet" wird, „in der der 'Wiedergeborene' einfach aufgehen soll"[2]). Abgesehen von der verzeichnenden Einseitigkeit dieses Urteils ist das Herzstück des Traktates sowieso nicht die Hymne, sondern jener Teil, in dem es um das Zustandekommen des neuen, göttlichen Menschen geht. – Die mitgeteilten Aussagen von CH XIII/17ff. stellen aber ohnehin ein besonderes Auslegungsproblem dar, da sie in einem Stück vorkommen, das sich einmal vom übrigen Text abhebt und zum anderen auch noch in sich selbst keine einheitliche Größe ist, was sich aus seiner Herkunft und Komposition erklärt[3]). Doch klingt vieles, besonders in XIII/18ff., gut gnostisch, was jedoch für den Ton in XIII/17 nicht zutrifft. Freilich ist der Gedanke, daß Gott das All geschaffen hat, auch in der Gnosis nicht fremd, wobei zu betonen ist, daß All und Kosmos nicht identisch sind[4]). Das All ist aus Gott 'hervorgegangen', war in Ihm und wird zu Ihm zurückkehren (Ev. Veritatis 17; 5–6; 18, 33ff.; 20, 19ff. Das All = die Äonen). Gott ist der 'Vater des Alls' (Apokryphon Johannis, Sophia Jesu Christi, Simon Magus u. a.)[5]), 'die große Kraft', 'der Nus des Alls' (Simon Magus: Hippolyt, Ref. VI, 18), die 'Wurzel des Alls' und das 'Eine' (ebenda, VI, 17)[6]). Da nach CH XIII Gott selbst das All und das Eine ist, ist es nur folgerichtig gedacht, wenn der Vergottete mit dem All identifiziert wird. Das bedeutet aber keine innere Verwandtschaft mit dem Weltlichen, auch nicht mit einem „Teile des Alls"[7]), sondern die Wesensgleichheit mit d e m Gott, der das All i s t.

Von daher werden auch die ersten Worte des folgenden Zitates aus CH XIII/19 verständlich: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben, erleuchte es; Licht, Pneuma[8]), Gott. *λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς*[9]). O Pneuma-Bringer, Demiurg – (XIII/20:) du bist Gott."

1) Reitzenstein, HMR, S. 167, Anm. 2.
2) Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 561.
3) Siehe u. S. 136, Anm. 3.
4) Vgl. Jonas I, S. 165, 413 (Evangelium Veritatis).
5) Vgl. Schenke, Die Gnosis, S. 384f. (Apokryphon Johannis), S. 383 (Simon Magus), S. 387 (Sophia Jesu Christi).
6) Bei den Valentinianern ist (nach Iren. I, 1, 1) der Nus, der Monogenes, der Vater und Anfang aller Dinge, aus der Paarung von Bythos (Urvater) und Ennoia entstanden.
7) Siehe Jonas I, S. 170.
8) Unsichere Stelle – vgl. den Apparat Nock/Fest. II, S. 208 und Scott I, S. 252.
9) Zur Anspielung auf den Sinn des Namens Poimandres s. Nock/Fest. II, S. 217–218, Anm. 83 und Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 556. I/22 bezeichnet sich Poimandres selbst als den Nus – vgl. I/30 und XIII/15. – Prümm übersetzt: unsere Stelle „Du, Nus, weidest meinen Logos", Scott: „for by thee, O Mind, is my speech shepherded." (nach Textänderung), Festugière: „Car de ton Verbe, c'est Noûs qui est le pasteur." Vgl. Fest. Rév. IV, S. 247, (3).

Zweifellos bietet diese Stelle gewisse Schwierigkeiten sowohl im Text als auch für das Verständnis, was Scott zu erheblichen Eingriffen veranlaßt hat.[1]) Reitzenstein[2]) hat für *πνεῦμα — πνευμάτιζε* eingesetzt, wodurch der erste Satz sinnvoll verbessert wird. Wir lassen aber den zitierten Abschnitt in der von Nock gegebenen Textgestaltung unverändert stehen.

In XIII/19 werden nicht nur *Leben und Licht* in einem Atemzug genannt, sondern auch *Licht und Pneuma* nebeneinandergestellt, nicht zu vergessen, daß diese Reihe: Leben – Licht und Pneuma mit 'Gott' beendet und gekrönt wird. Der folgende Satz enthält zudem noch die Begriffe Nus und Logos. Schließlich fällt der Begriff 'Demiurg', dessen Verhältnis zum 'transmundanen' Gott in Abschnitt 5b zu untersuchen ist.

Licht und Pneuma stehen im XIII. Traktat nicht nur hier zusammen, sondern auch am Schluß von XIII/12. Beide sind, wie Gillis P. Wetter nachgewiesen hat, „verwandte Begriffe", die sogleich an Mysterienvorstellungen erinnern, wonach „das Licht im Mysterium die Anwesenheit der Gottheit repräsentierte[3])."

Wetter hat auf die interessante Formel von irgendwelchen an Mysterienbräuche anknüpfenden Gnostikern aufmerksam gemacht, von denen Irenäus (I, 21, 3) berichtet: Sie „sprechen": „'Was über alle Dynamis des Vaters geht, rufe ich an, Licht genannt und gutes Pneuma und Leben, da du ja im Soma herrschest'. Andere wiederum sagen zur Erlösung folgendermaßen: 'Der Name, der verborgen war vor aller Gottheit und Herrschaft und Wahrheit, den Jesus Nazarenus anlegte in den Lichtzonen des Christus, welcher lebt durch das heilige Pneuma zur Erlösung der Engel'[4]."

Damit sind wir wieder beim Thema 'Erlösung' und stellen fest, daß auch im XIII. Traktat Pneuma, Licht und Leben integrierende Elemente der Erlösungsvorstellung sind (vgl. XIII/12).

Leben und Licht sind die beiden letzten[5]) Kräfte, die in den Mysten herabsteigen (XIII/9), repräsentieren aber auch für sich bereits das göttliche Wesen, wie man aus XIII/19 ersehen kann. In Abschnitt 2 dieses Kapitels lernten wir die bemerkenswerte Poimandres-Stelle (I/21) kennen, nach der der Gott und Vater Licht und Leben ist und aus eben diesen Elementen auch der Mensch besteht. Das ist die gleiche Lehre wie im XIII. Traktat, nur daß sie hier erst auf den wiedergeborenen und vergotteten Mysten angewendet wird. Die Begriffe 'Leben und Licht' – als Worteinheit gebraucht – finden sich auch sonst in und außerhalb der Hermetik[6]) als Symbol der Gottheit oder der göttlichen Sphäre. Dazu einige Belege. In CH I/9 heißt es: „Der Nus Gott, welcher mann-weiblich ist, ist Leben und Licht . . .", was

[1]) Scott I, S. 252–253.
[2]) Reitzenstein, Poimandres, S. 347. Vgl. Keil (Nock/Fest. II, S. 208, App.) und Wetter, Phos, S. 51.
[3]) Wetter, Phos, S. 51.
[4]) Harvey I, 184, 2–8. Vgl. Wetter, Phos, S. 49f.
[5]) Das Licht als letzte 'Kraft' Gottes erinnert an Manis Lehre. Siehe Reitzenstein, HMR, S. 266.
[6]) Im Corpus Hermeticum allerdings nur in Traktat I und XIII. Zu 'Leben und Licht' s. auch die Hinweise von Bultmann in: ThWB II, S. 842.

Festugière folgendermaßen übersetzt: „Or le Noûs Dieu, étant mâle-et-femelle, existant comme vie et lumière", während Scott nach Änderung des Textes[1]) formuliert: „And the first Mind, – that Mind which is Life und Light, – being bisexual, ..." Einige Abschnitte weiter steht in I/12: „Der Nus aber, der Vater von allem, der Leben und Licht ist ..." In I/17 wird vom Anthropos gesagt, daß er aus Leben und Licht zu Psyche und Nus wurde. „Aus Leben wurde Psyche, aus Licht aber Nus." Nachdem in CH I/31 als Telos die Gnosis Gottes erscheint, spricht der Beter in I/32: „Deshalb glaube und bekenne ich: ich gehe zum (Scott: I enter into ...) Leben und Licht".

Nilsson weist darauf hin, daß die formelhafte Wendung 'Leben und Licht' auf christlichen, insbesondere syrischen, Grabinschriften vorkommt und von „älteren syrischen Schriftstellern" häufig gebraucht wurde. Gegen Percys Ableitung dieser Wortverbindung aus dem Christentum[2]) nimmt Nilsson ältere Wurzeln an und hebt hervor, daß sie orientalischen und nicht griechischen Ursprungs ist[3]).

Im Wiedergeburtstraktat wird Gott nicht nur als Kraft und Energie, sondern auch als Leben und Licht vorgestellt. In der Gnosis ist diese Vorstellung, daß Gott Licht sei, gut bekannt, wofür die folgenden Beispiele stehen mögen.

„In der Kraft des Bythos existiere ein erstes Licht, selig, unvergänglich und unendlich, das sei aber der Vater von allem (des Alls) und werde Erster Mensch genannt" – berichtet Irenäus (I, 30, 1)[4]).

Der erste Psalm des Thomas beginnt mit dem Lobpreis:

„...
Mein Vater, das freudige Licht,
das freudige, das verehrte Licht:" (3)[5])

Häufig wird das Licht als Prädikat Gottes in der Pistis Sophia verwendet, z. B. in Kapitel 143:

„Erhöre mich, Vater, Du Vater aller Vaterschaft,
Du unendliches Licht ..."[6])

Ebenso lautet ein Gebet im II. Buch Jeû (Kapitel 45):

„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft,
Du unendliches Licht, welches sich im Lichtschatze
befindet[7])."

1) Scott I, S. 119.
2) E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939, S. 307ff.
3) Nilsson II, S. 593.
4) Harvey I, 226, 30–227, 12. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 87.
5) Übers. Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristl. Gnosis, S. 2 (Texte bei: Allberry, A Manichaean Psalm-Book, Part II, Stuttgart 1938, S. 203ff.).
6) Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 244, 2–3.
7) Ebd., 309, 1–3.

Für die Wortverbindung Leben und Licht (hier: Licht und Leben) notieren wir Worte des „Unbekannten altgnostischen Werkes“ (Kapitel 20):

„Wohlan, erhöre mich, Du unvergänglicher Vater und Du unsterblicher Vater und Du Gott der Verborgenen und Du alleiniges Licht und Leben, und Du allein Unsichtbarer . . .“ [1])

Vom „hohen Lichtkönig, dem Gott der Wahrheit“ wird im R. Ginza gesagt, er sei: „Der reine Glanz und das große Licht, das nicht vergeht. . . . Der Herr aller Lichtwelten . . . der ganz Glanz, ganz Licht, ganz Helligkeit, ganz Leben . . . ist. Er ist . . . Leben, ein Überleben, Glanz, ein Überglanz, Licht, ein Überlicht, . . .“ [2])

Die Gottes-Prädikate Licht und Leben – einzeln oder in Worteinheit – sind also für die Gnosis gut bezeugt. Freilich wurden sie außerhalb der Gnosis auch gebraucht [3]), gehören aber insbesondere zur gnostischen Vorstellungswelt, wofür sich mühelos noch zahlreiche Beispiele anführen ließen [4]).

Die jetzt zu treffende Feststellung klingt vielleicht sehr simpel und selbstverständlich, erscheint uns aber im Hinblick auf unseren XIII. Traktat als wesentlich und wichtig, nämlich: alle genannten Gottesbezeichnungen stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern können promiscue gebraucht werden. Es geht somit nicht an, daß man die Gottesprädikate in CH XIII säuberlich gegeneinander abgrenzt, wiewohl das für eine Behandlung der einzelnen Begriffe nützlich und notwendig ist; aufs Ganze gesehen und der Intention des Verfassers nachspürend kann man aber nur sagen: *Gott ist sowohl die Kraft als auch die Energie und das Leben und das Licht und anderes mehr. Er ist alles gleichermaßen und zugleich!*

Auch dafür gibt es genügend Parallelen. Im „Unbekannten altgnostischen Werk“ heißt es z. B. im 12. Kapitel:

„Und die erste Einheit hat ihm ferner ein unaussprechliches Kleid geschickt, welches ganz Licht ist und ganz Leben und ganz Auferstehung und ganz Liebe und ganz Hoffnung und ganz Glaube und ganz Weisheit und ganz Erkenntnis und ganz Wahrheit . . .“ [5])

Nimmt man CH XIII/12 und 19 zusammen, dann hat man alle Prädikate für das Wesen Gottes im Wiedergeburtstraktat erfaßt und ersieht daraus gleichzeitig, daß Kraft und Licht synonyme Begriffe sind, wofür es wieder eine Fülle von Parallelen in der gnostischen Literatur gibt. In der Pistis Sophia liest man im 143. Kapitel:

[1]) Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 361, 14–17. Vgl. ebd., 344.

[2]) Lidzb. Ginza, 5, 18–19. 22; 6, 9–10. 24–25.

[3]) S. Kroll, Die Lehren, S. 22.

[4]) Bousset hebt hervor, daß „die ständige Umschreibung des göttlichen Wesens und der göttlichen Welt mit dem Begriff Licht ein charakteristisches Novum in der Religionsgeschichte darstellt.“ (Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 719). Weitere Ausführungen dazu ebenda, S. 719–720 (Gnosis).

[5]) Nach Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 352, 31–35 (–353). Hinweise auf Stellen zum Thema ‘Leben und Licht’ bei Wetter, Phos, S. 54f. und Bousset, Hauptprobleme, S. 87ff. Zum gelegentlichen Gegensatz von Licht und Leben s. Wetter, Phos, S. 55–56.

„. . . und es gibt keinen Namen, der vorzüglicher ist, als sie alle, der Name, in dem alle Namen und alle Lichter und alle Kräfte sich befinden[1]."

Im Kapitel 35 betet die Pistis Sophia:

„O Licht der Lichter, . . .
Hilf mir und errette mich . . .
Möge die Kraft Deines Lichtes mich erretten . . ."[2]

Bei den Manichäern fand das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Kraft und Licht seinen Ausdruck in der Formulierung: „Die vier großherrlichen Wesenheiten: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit"[3], und die Synonymität dieser Begriffe wird in den manichäischen Fragmenten bestätigt, z. B. durch die Identitätsformel: „Zarvân, Licht, Kraft, Güte" und den Gebetsruf: „Vater, Licht, Kraft"[4].

In diese Betrachtung gehören nun endlich auch die Begriffe *Logos, Nus und Pneuma*. „Der Logos", schreibt J. Kroll, „ist sozusagen die Emanation Gottes *κατ' ἐξοχήν*. Alle *δυνάμεις* Gottes, seine Kräfte, die als Hypostasen erscheinen, fassen sich in dem einen Logos zusammen"[5]. CH XIII/8 nennt den Aufbau des Gottwesens die Synarthrosis des Logos. Damit „ist der Mensch selbst zum Logos geworden"[6], was ihn schließlich beim Lobgesang zu den Gebetsworten: „Dein Logos preist Dich durch mich" (XIII/18) berechtigt und veranlaßt, die von daher erst verständlich werden. In welcher engen Beziehung Logos und Licht zueinander stehen, hat G. P. Wetter in seinem Buche 'Phos' an Beispielen aus den Andreas- und Thomasakten, den Oden Salomos und anderen Schriften gezeigt[7]. Die Identität von Nus und Pneuma im XIII. Traktat wurde weiter oben schon nachgewiesen, und das Verhältnis von Logos und Nus bzw. Pneuma[8] in CH XIII ergibt sich aus dem Vergleich von XIII/8 und XIII/12: Wenn die Kräfte Gottes vollständig in den Mysten eingezogen sind, wird er zum Logos, womit laut XIII/12 „die Zahl der Einheit des Pneuma geboren" ist. Auch dafür ist die bereits im Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis mitgeteilte Stelle aus dem I. Traktat interessant, wo Poimandres zum Mysten sagt (I/6):

[1] Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, S. 245, 38–246, 1.
[2] Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 35, 1–5. Zur Gleichsetzung des Lichtes mit der Kraft s. Wetter, Phos, S. 56.
[3] Bei Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, S. 95.
[4] Bousset, Hauptprobleme, S. 90 incl. Anm. 1. Manichäische Fragmente übers. von Müller, Abh. d. Berl. Akademie 1904, S. 74, 71. Zur Identitätsformel: „Die Gottheit, um die es sich hier handelt, ist Zervan, die unendliche Zeit." (Bousset, ebd.).
[5] Kroll, Die Lehren, S. 56.
[6] Kroll, Die Lehren, S. 56, Anm. 2. Nach Kroll hängt der hermetische mit dem philosophischen Logosbegriff zusammen. (Die Lehren, S. 60). – Die mythische Personifikation des Logos in CH I, „eine vom Lichtreich herniedergekommene Gestalt", vergleicht Haenchen, Poimandres, S. 157 mit dem Logos bei den Sethianern. – Zu Logos und Gottessohn s. Reitzenstein, Poimandres, S. 219 und HMR, S. 407.
[7] Wetter, Phos, S. 57.
[8] Vgl. Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 593ff.

„Dieses Licht . . . bin ich, Nus, Dein Gott. Der aber aus dem Nus hervorgegangene leuchtende Logos ist der Sohn Gottes. . . . Erkenne dies: Was du in dir siehst und hörst, ist der Logos des Herrn, und der Nus ist der Vater, Gott. Denn sie sind voneinander nicht getrennt. Ihre Vereinigung ist das Leben."

'*Licht' und 'Gnosis*' gehören demnach – und damit kommen wir zum eigentlichen Kern der Sache – in den Schriften der Gnosis ebenfalls zusammen. Die Gnosis ist das wahre Licht, und das 'Licht der Gnosis' wird als Telos verkündet und erstrebt.

„Wenn aber der Nus in die fromme Seele eingetreten ist", lehrt der X. Traktat, „führt er sie zum Lichte der Gnosis" (X/21)[1], und in CH VII/2 ist von dem Führer die Rede, der die Erweckten zu den „Türen der Gnosis" geleiten soll, „wo das leuchtende Licht ist" (Festugière: „la lumière brillante")[2].

Vom Lichte der Gnosis redet auch das 41. Kapitel des Asclepius:

„Gratias tibi summe, exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti . . ." Gott hat uns sensus, ratio und intellegentia geschenkt – Nus, Logos und Gnosis[3]. „Sensus, daß wir dich erkennen können; ratio, daß wir durch unsere 'Intuitionen' (Festugière) dich (am Ziel der Jagd) erreichen; cognitio, daß wir uns freuen mögen, wenn wir dich erkennen. Wir freuen uns, gerettet durch deine Macht, daß du dich uns ganz und gar gezeigt hast. Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten, während wir noch im Körper sind. Das ist der einzige Dank des Menschen: die Erkenntnis deiner Majestät. Wir haben dich kennengelernt, dich und dieses größte Licht . . ."

Das 'cognouimus' findet sich anschließend noch zweimal; und insgesamt zehnmal ist der Terminus „Gnosis" nebst Verbalformen im griechischen Papyrustext enthalten.

Das Interessanteste an diesem 41. Kapitel des lateinischen Asclepius ist die Verbindung der Vergottung des Menschen mit einer Vorstellung, von der bisher nur indirekt die Rede war: – der *Erleuchtung*. Sie wird zwar nicht ausdrücklich genannt im Kapitel 41, wohl aber einige Kapitel zuvor in Asclepius 32 bei einem Dankgebet:

„Sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me uidendae diuinitatis luminasti lumine" („Dir aber, sehr hoher Gott, sage ich Dank, der du mich erleuchtet hast mit dem Licht, das im Anblick der Gottheit besteht")[4].

[1]) Vgl. II. Kor. 4, 6.

[2]) Scott kommentiert (ganz in unserem Sinne): Das zeigt, daß in den Kreisen, denen der Verfasser des VII. Traktates angehört, 'Licht' ein anerkannter Name für Gott war bzw. für die Gegenwart und Macht Gottes (II, S. 185).

[3]) Nock/Fest. II, S. 353: l'intellect, la raison, la connaissance. Scott I, S. 375: mind, and speech, and knowledge. – Vgl. dazu den griechischen Papyrustext (P. Mimaut) (bei Nock/Fest. II, S. 353) und Reitzenstein, HMR, S. 286. Zur Beurteilung des sensus als nie untergehende Geistsonne im Menschen s. Wlosok, Laktanz, S. 128, bes. Anm. 39.

[4]) Zur illuminatio vgl. auch Ascl. 7 und 29.

Diese Vorstellung würde man nach allem, was über die besondere Bedeutung des Lichtes in CH XIII gesagt worden ist, auch im Wiedergeburtstraktat erwarten, und sie ist darin tatsächlich an drei Stellen gegen Ende des Traktates enthalten. Zum ersten in XIII/18: „Heilige Gnosis, erleuchtet durch dich . . ." – sodann im folgenden Abschnitt, von dem unsere Untersuchungen über Gott als Licht ihren Ausgang nahmen: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben, erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott" –
und schließlich in XIII/21, wo Tat nach dem geheimen Lobgesang des Hermes ausruft:

„Durch deine Hymne [1]) und deine Eulogie ist mein Nus weiter erleuchtet worden" [2]).

Besonders die erste Stelle – XIII/18 – zeigt, daß unser Traktat nicht nur faktisch, sondern auch terminologisch präzise die Gnosis als Erleuchtung [3]) beschreibt, wobei man natürlich auch hier das in Kapitel I über Licht, Erleuchtung und Mysterien-Schau Gesagte unbedingt mitzuhören hat. Der Myste ist Licht geworden, aber nicht nur im übertragenen Sinne, sondern realiter, indem das Licht substantiell [4]) von ihm Besitz ergriffen

[1]) Festugière übersetzt: „par la vertu de ton hymne . . ."

[2]) Festugière übersetzt: „mon intellect a été illuminé à plein." Scott: „. . . my mind has been further illumined" (I, S. 253). Zum Verständnis s. Nock/Fest. II, S. 218, Anm. 87a „. . . il y a bien ici l'idée d'un complément d'illumination . . ." und Scott II, S. 405: „Tat has already been illumined by the divine Light, from the first moment of his *παλιγγενεσία*; but the effect of the hymn sung by Hermes has been to produce in him a further or fuller illumination (. . .);".

[3]) Siehe dazu den Abschnitt „L'illumination" bei Festugière, Révélation IV, S. 241ff. Nachdem Festugière auf die Erleuchtung in den Mysterien-Religionen, im Platonismus und Christentum und in der Gnosis hingewiesen hat (S. 241), untersucht er die Funktion der Erleuchtung in CH XIII. Dabei unterscheidet er eine 1. und 2. „Illumination". Die erste resultiert aus dem Kommen der Kräfte, während die Hymne eine 2. Erleuchtung bewirkt, die die erste komplettiert. Die erste geschieht in folgenden Etappen:
a) „Aspiration de fluide divin" (XIII/7–8)
b) „Venue des Puissances" (XIII/8)
c) „Effet de cette venue" (XIII/11) (S. 242–243)
Die zweite Illumination (S. 243) stellt er wie folgt dar:
a) „Tat veut entendre l'hymne de l'Ogdoade" (XIII/15)
b) „Hermès ne le possède pas, mais compose lui-même un hymne des Puissances" (XIII/16–20)
c) „Effet de l'hymne: Grâce à ton hymne et à ton eulogie, mon intellect a été illuminé à plein" (XIII/21)
Die Erleuchtung geschieht in CH XIII nicht psychologisch, sondern physisch (S. 249). Wichtig ist der S. 249 gegebene Hinweis, daß das „erleuchtet" (XIII/18) dem „ausgerüstet mit Kraft" (I/27) entspricht.
Zu den Lichtvorstellungen im Corpus Hermeticum s. auch: Pulver, M. Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche. (= Eranos Jahrbuch, X, 1943, S. 253ff.) Klein, F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Leiden 1962 (zu CH XIII s. S. 107–116).

[4]) Jonas I, S. 202: Die Kräfte sind „ebenso substanzielle Wesenheiten wie sie (die Quälgeister – Tr.), jetzt aus dem pneumatischen Bereich, . . ." Vgl. ThWB VI, S. 390 „Der

hat. Er ist nun selbst Leben und Licht und Kraft und kann zu dem, der die Kraft und das Licht ist, sagen wie die 'neunte Reue' in der Pistis Sophia: „. . . ich bin Deine Kraft und Dein Licht" (Kapitel 50)[1]. So schließt sich der Kreis wieder: Gott lobt Gott. Der einmal festgestellten Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis korrespondiert die Identität der Prädikate des göttlichen Wesens mit dem des vergotteten (gnostisch: wieder-Gott-gewordenen) Menschen.

Schließlich ist noch festzustellen, daß die Soteria des Menschen nach dem Wiedergeburtstraktat[2] in der durch die Erleuchtung (im spezifischen Sinne des Traktates) geschehenden Gottwerdung des Menschen besteht. Zweimal nur, ganz am Anfang und gegen Ende des Traktates, ist von Soteria die Rede, die gleichwohl alle dazwischen liegenden Erlösungsgedanken ein- und umschließt.

In XIII/19 steht an exponierter Stelle: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben (σῷζε ζωή), erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott." Man wundert sich zunächst, daß hier die Bitte um Errettung und Erleuchtung steht, die man doch am Anfang des Traktates erwartet hätte und nicht erst nach der vollendeten Vergottung des Mysten. Die nächstliegende und einfachste Erklärung dafür dürfte die sein, daß die Hymne[3] schon fertig und in Gebrauch war, als der Traktat verfaßt wurde und vom Schreiber an geeigneter Stelle nur eingebaut worden ist.

Das andere Mal wird die Soteria in XIII/1 erwähnt, wo sich Tat auf den früheren Hinweis des Hermes bezieht, daß „niemand vor seiner Wiedergeburt gerettet werden kann" (σωθῆναι).

Hellenist denkt Kraft in der Form von Substanz". – Wenn Jonas (Le origini dello gnosticismo, S. 97) von der „identity, or consubstantiality, of man's innermost self with the supreme and transmundane God . . ." redet, so trifft das nicht nur genau für die Gnosis zu, sondern auch für den Wiedergeborenen von CH XIII – und doch mit dem nicht zu übersehenden Unterschied, daß der Gnostiker von Natur aus mit dem „transmundanen" Gott substantiell eins ist, während es der Myste in CH XIII erst durch die Vergottung *wird*.

1) Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 57, 32.

2) Ebenso nach Asclepius 41, wo der Dank für das Licht der Gnosis ausgesprochen wird, das die Soteria der Mysten in Form ihrer Vergottung schon im Diesseits bewirkt hat. (Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 354) – Zweifellos enthält der Asclepius gnostische Vorstellungen, die das „Traditionsstück . . . einrahmen" und zu einer „radikalen religiösen Umwertung" führen (so Wlosok, Laktanz, S. 123).

3) Vgl. zur Hymne XIII/17ff. Scott II, S. 398. – Zum 1. Teil der Hymne s. Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 77: Hinweis auf „biblische Reminiszenzen". – Die Beeinflussung der hermetischen Schriften durch Bibel und Judentum hat Dodd, The Bible and the Greeks, 1935 (1964[3]), eingehend untersucht. Abhängigkeit von biblischen Quellen findet Dodd in CH I, III und VII, während CH V und die Hymne von CH XIII möglicherweise von der LXX beeinflußt sind (S. 242) (Ausgeführt S. 240f. Mit biblischem Material hat der Verf. von CH XIII in Abschnitt 17–18 gearbeitet). Die Hauptlehre von CH XIII hält er nicht für jüdisch (S. 240). Biblische Elemente in CH I s. Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 550ff., der ebenda, S. 560–561, die Abhängigkeit des XIII. Traktates vom NT nachzuweisen versucht. – Außerdem: G. Zuntz, On the hymns in C. H. XIII – in: Hermes,

Über die so aufschlußreiche Stelle XIII/19 ist oben das Wichtigste gesagt worden. Daß auch Soteria und Licht synonym gebraucht werden, hat G. P. Wetter bereits festgestellt und an einigen Texten nachgewiesen [1]). Auch die zentrale Bedeutung von 'Leben' in der Gnosis ist bekannt [2]). Leben heißt hier nicht leibliches Leben oder Leben in der Welt, denn gerade das ist ja als Tod verstanden, sondern Befreitsein, die Welt des Todes und den Körper verlassen haben und in der Eigentlichkeit des göttlichen Seins existieren. Wer dahin gelangt ist, indem er das Gefängnis seines Körpers verlassen hat (durch postmortalen Seelenaufstieg wie in CH I, durch Palingenese wie in CH XIII oder eben, indem er zur Gnosis gekommen ist), der ist – wie es im Johannes-Evangelium heißt – vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5, 24). Denn Leben heißt göttliches Leben, und dieses Leben bringt, das zeigt uns CH XIII/22, die guten Früchte aus der Wahrheit hervor, unsterbliche Früchte (Festugière: „récolte immortelle") [3]). Jenes eigentliche Leben, von dem hier die Rede ist, ist mit dem, der das Leben schlechthin ist (XIII/19), identisch, und darin, daß diese Identität zu Tage tritt, wiedererkannt wird (in CH XIII: zustande kommt) – liegt die Soteria beschlossen. Gnosis ist Gnosis der Soteria [4]) – und die Soteria wird durch Gnosis erlangt (vgl. CH VII/1–2 und X/15). Die Gnosis ihrerseits ist in erster Linie Selbst- und Gotteserkenntnis und die Erkenntnis der Identität des göttlichen Selbst mit Gott, somit auch ein Wissen um die wahre Eleutheria, woraus sich die Erlösung vom Tode ergibt – und eben darin besteht ja die Soteria des Menschen.

b) *Differenzierung der Erlösungsvorstellungen in der Gnosis – einschließlich CH XIII*

Bei der Behandlung der Erlösungsvorstellungen im Wiedergeburtstraktat waren wir bisher vor allem von jener valentinianischen Äußerung aus-

Zeitschrift für klassische Philologie, 83. Bd, S. 68ff. Wiesbaden 1955. – Festugière, Révélation IV, S. 243ff. (S. 248: Die Hymne hat 2 Partien. 1. Partie: XIII/18–19 Anfang (zuerst singen alle, danach die einzelnen Kräfte) 2. Partie: XIII/19 (ab „Dein Wille") bis XIII/20 Ende. – Vgl. dazu Révélation IV, S. 207f.: nach „Du bist Gott" finden sich 2 Schlußphrasen: 1) „Dein Mensch ruft . . ." 2) „Von dir habe ich die Eulogie des Aions erlangt". – Hauptideen der Hymne s. ebenda, S. 248f. – Bemerkungen zur Komposition der Hymne und ihrer Herkunft aus einer Sammlung hermetischer Gebete s. S. 245.)

[1]) Wetter, Phos, S. 74.

[2]) Siehe Bultmann in: ThWB II, S. 838ff. (hellenistischer Sprachgebrauch).

[3]) Vgl. Bultmann in: ThWB III, S. 12.

[4]) Vgl. Köhler, Die Gnosis, S. 20: Gnosis ist Heilserkenntnis. – Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 22ff.: „Hermetic soteriology". (S. 23: Soteria – Gnosis). CH XIII nennt Moorsel „a libellus on salutary gnosis" (ebenda, S. 24, Anm. 11). Zum Verhältnis Soteriologie – Kosmologie s. ebenda, S. 22: „Hermetism is positively soteriologic at heart, and the theologic, cosmologic and anthropologic ideas . . . are hardly more then 'presuppositions of the doctrine of salvation' (Festugière, L'Hermétisme S. 23)".

gegangen, wonach „die bloße Erkenntnis der unaussprechlichen Größe ... die vollkommene Erlösung" sei. (Iren. I, 21, 4). Diese einseitige Herausstellung von valentinianischen Äußerungen, die einer 'reinen' Gnosis besonders nahe kommen[1]), und die daraus resultierende, vorläufige Nivellierung der gnostischen Vorstellungen mußten in Kauf genommen werden, um zunächst einen Einstieg in die Erlösungsvorstellungen des XIII. Traktates und der Gnosis zu finden. Damit wollten wir keinesfalls ignorieren, daß es neben jenen Valentinianern, die jegliche Riten verwarfen (Iren. I, 21, 4[2])), auch andere valentinianische Richtungen gegeben hat, die in verschiedener Intensität Sakramente gebrauchten[3]). Überhaupt sind nunmehr die vielfältigen und unterschiedlichen Erlösungsvorstellungen in den gnostischen Schriften zu beachten und ist die Bemerkung des Irenäus: 'So viele Erklärer – so viele Erlösungen' (I, 21, 1)[4]) im folgenden zu illustrieren. Dabei kann die Vielfalt freilich nur angedeutet werden, wie denn auch die Analyse von CH XIII auf manches interessante Detail verzichten mußte, da sie nicht dem 'Aufbau und der Theologie' des Wiedergeburtstraktates schlechthin gewidmet ist (so etwa wie es Haenchen für den 'Poimandres' unternahm), sondern dem Zweck der Untersuchung entsprechend in erster Linie dem Nachweis von Mysterienelementen und gnostischen Vorstellungen dient. –

[1]) „Die Rückführung der 'Gnosis' auf den reinen metaphysischen Erkenntnisakt, dem dieselbe Wirkungskraft für das Erlösungsziel zugeschrieben wird wie sonst den Mysterien oder dem magischen Beschwörungswissen, ist der reife Standpunkt der Valentinianer ..." (Jonas I, S. 206, Anm. 2) Jonas weist auf Exc. ex Theod. 78, 2 hin, wo der Taufe die Gnosis als Mittel zum Heil gegenübergestellt wird.

Eine allgemeine Übersicht über die gnostische Lehre des Valentinianismus und der Valentinianer bietet der Artikel von Hans Leisegang in: PW, Reihe 2, Bd VII, 1948, Sp. 2261 ff. Als Spezialuntersuchung s. Werner Foerster: Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = ZNW, Beih. 7. Gießen 1928; ferner den Aufsatz: 'Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis' von Hermann Langerbeck in: H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, hrsg. von H. Dörries, Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. F. No. 69. Zu Langerbecks Gnosisverständnis, das sich von dem in dieser Untersuchung vertretenen wesentlich unterscheidet, s. das Vorwort von Dörries zu L.s Aufsatzband, S. 5–15, bes. S. 13 (Rückkehr zu Harnack) und S. 14. Auf eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen anderen Gnosis-Konzeptionen mußte der Verf. im Rahmen dieser Arbeit leider verzichten. Zur Frage der Erlösung allein durch Gnosis schreibt Karl Rahner, daß die Erkenntnis als solche durch sich allein schon erlösend, schon alles, schon das Heil ist, „so daß objektiv und subjektiv in der Gnosis schon alles gegeben ist, also der Mensch im letzten die absolute und doch alles umfassende Einheit aller Wirklichkeit in sich selbst findet ..." (Lexikon f. Theologie u. Kirche, Bd 4, Sp. 1020–1021 (Zitat Sp. 1021). Vgl. Schmithals: In der Gnosis reicht „die Gnosis zur Beschaffung des Heiles auch wirklich aus." (Die Gnosis in Korinth, S. 140).

[2]) Siehe oben S. 113, Anm. 6.

[3]) Siehe dazu auch die Einleitung zum Philippus-Evangelium von H.-M. Schenke (in: Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften), bes. S. 35 ff. (Sakrament der Taufe, Eucharistie, Salbung und des Brautgemachs), und die Sprüche selbst (z. B. Spr. 31, 60, 61, 68, 73, 76 etc.).

[4]) Harvey I, 181, 4–5.

Hans Jonas hat im Hinblick auf den Erlösungsvorgang drei Gruppen zusammengestellt[1]:

1. Die mystisch-ekstatische Verwandlung (Palingenese).
2. Formen der Vorläufigkeit und Annäherung.
   In dieser 2. Gruppe wird das Telos erst postmortal erwartet, während man zuvor eine magische Qualität erreichen möchte, „kraft deren man hinfort den Einwirkungen der Heimarmene und ihrer Dämonen entzogen ist . . .“[2])
3. Der Aufstieg nach dem Tode.

Das ist der große und viel diskutierte Komplex des *Seelenaufstiegs* und der *Himmelsreise der Seele*. „Das Erwartete wird nun“, schreibt Jonas, „in aller Gegenständlichkeit, welche die Heimarmene-Lehre dafür bereit hält, vorgestellt[3].“ Wilhelm Anz hatte seinerzeit, ausgehend von dem bekannten Schluß des Naassenerpsalms: „. . . und die Geheimnisse des heiligen Weges, die ich Gnosis nenne, will ich mitteilen“ (Hippolyt, Ref. V, 10) – die Gnosis als *γνῶσις ὁδοῦ*, d. h. als Kenntnis des Aufstiegs-Weges, charakterisiert[4], was auch, sofern man diesen Gnosis-Begriff nicht mit Anz absolut setzt und „die Lehre vom Aufstieg der Seelen als die gnostische Zentrallehre“ bezeichnet[5], teilweise richtig ist. Denn die Kenntnis des Erlösungsweges spielt in der Tat eine große Rolle in der Gnosis. Treffend nennt Jonas diesen 'Weg' „Ausweg aus der Welt“ und würdigt die von Anz aufgezeigte Korrespondenz des Aufstiegs der Seele mit dem Abstieg des Erlösers[6].

Für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele lassen sich aus der Literatur zahlreiche Beispiele anführen. Das über die Spannung zwischen 'überkosmischer' und 'kosmischer Seele' (Jonas) in Abschnitt 1 Gesagte setzen wir im folgenden voraus[7].

In den Mithras-Mysterien war die Lehre vom Seelenaufstieg allgemein verbreitet[8]. Vermaseren beschreibt die Abbildungen der sieben Planetensphären, die die Seele passieren muß, aus zwei römischen Mithräen[9]. Auch die sogenannte Mithrasliturgie berichtet vom Aufstieg der Seele durch sechs Regionen (darunter: durch die Luft-, Planeten- und Fixsternregion) zurück zu ihrem Ursprung[10]. In diesen Zusammenhang gehören auch die orphischen

[1]) Jonas I, S. 199ff.
[2]) Jonas I, S. 203–204. Die „eschatologischen Innerweltsformen“ behandelt Jonas ebenda (S. 203–205).
[3]) Jonas I, S. 206.
[4]) Anz, Ursprung des Gnost., S. 9ff., vgl. dazu ThWB I, S. 694 (Bultmann).
[5]) Anz, Ursprung des Gnost., s. Inhaltsverzeichnis (I), und Zusammenfassung (S. 55f.). Kritik an Anz s. Reitzenstein, Poim., S. 79, Anm. 2.
[6]) Jonas I, S. 207, Anm. 1. – Zur Bedeutung der Wegbereitung s. o. S. 107.
[7]) Vgl. Jonas I, S. 5: „endgültige Erlösung als Wiederaufstieg der Seele (der „eigentlichen“ Seele) durch die feindlichen Sphären . . .“
[8]) Siehe Hopfner, PW XVI, Sp. 1344–1346, Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 171–172 mit Anm., Cumont, Mithra, S. 129ff.
[9]) Vermaseren, De Mithrasdienst in Rome. Nijmegen 1951 (Diss.), S. 151.
[10]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, bes. S. 202. Vgl. Hopfner, PW XVI, Sp. 1347ff.

Totenpässe, Losungen für das Passieren der 'Mächte'. Von solchen Losungen aus dem gnostischen Bereich berichtet Irenäus (I, 21, 5). Danach können die verstorbenen Gnostiker den 'Mächten' nur durch das Aufsagen einer Formel entkommen, an deren Ende es heißt: „. . . und ich gehe wieder in das Eigene, von wo ich ausgegangen bin“ [1]). Und zu den 'Genossen des Demiurgen' sollen sie sagen: „Ich bin ein Gefäß, kostbarer als das Weib, das euch gemacht hat. Wenn eure Mutter ihre eigene Wurzel nicht kennt, ich kenne mich selbst, und ich weiß, woher ich bin . . .“ [2]) Dann erst gelangen sie in ihr Eigentum und werfen ihre Fesseln, d. h. ihre Psyche, ab (alles I, 21, 5).

Im Philippus-Evangelium spricht die Seele zum Archon u. a. „Ich habe mich selbst erkannt . . . und ich weiß, wer du bist; denn ich bin von oben“ (Epiph., Pan. 26, 13) [3]).

Besonders interessiert uns das Vorkommen der *Seelenaufstiegs-Vorstellung in den hermetischen Schriften* [4]).

Im Poimandres wird der Weg nach oben in den Abschnitten I/24–26 als postmortaler Aufstieg dargestellt. Während seiner Wanderung durch die Sphären übergibt der Mensch den einzelnen Zonen seine seelischen Eigenschaften (Begierde, Hochmut etc.) und geht, nachdem er sieben Zonen passiert hat und der Sphärenwerke entkleidet ist, in die Ogdoas ein, um schließlich, weiter nach oben steigend, in Gott aufzugehen. Ein Losungswort begegnet in I/24–26 nicht, vielleicht aber in I/18 und I/30 [5]). Diese Abschnitte sind des öfteren, zuletzt ausführlich von Haenchen, dargestellt und analysiert worden [6]), so daß wir sogleich zum IV. Traktat übergehen können.

CH IV/8 erläutert Hermes seinem Sohn Tat, daß man durch viele Körper, d. h. Regionen der sublunaren Welt und Himmelssphären [7]), durch Dämonenchöre und Sternenläufe hindurchgehen müsse, um zu dem Einen und Einzigen zu gelangen. Hier ist nicht der postmortale Seelenaufstieg gemeint, sondern ein ekstatisches Erlebnis des Frommen (vgl. IV/5). Bräuninger interpretiert diese Stelle kultisch und vermutet einen Ritus wie in

[1]) Harvey I, 187, 5–6.
[2]) Harvey I, 187, 8–11.
[3]) Holl I, 292, 16–20.
[4]) Abgehandelt bei Moorsel, The mysteries, S. 94ff.
[5]) Siehe S. 24, Anm. 3.
[6]) Haenchen, Poimandres, S. 180ff. „Dieser ganze Abschnitt trägt gnostisches Gepräge. Denn er kennt als Wirkungen der Planeten ausschließlich Laster, während man sonst, soweit man an Planeteneinflüsse auf die Menschen glaubte, den Planeten sowohl gute wie schlechte Eigenschaften zuwies.“ (Ebenda S. 182). Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 296f. und Nilsson II, S. 594–595.
[7]) Nock/Fest. I, S. 55, Anm. 20. 'συνέχεια' wurde ausgelassen; es bedarf besonderer Erklärung – s. Nock/Fest. I, S. 55, Anm. 21; Scott II, S. 148f. und Moorsel, The mysteries, S. 98. Moorsel übersetzt: „Mein Kind, siehst du nicht, wie viele Himmelsgegenden wir passieren müssen, wie viele Ballungen dämonischer Kräfte, welche Folge (. . .) 'von Planeten', welche Sternenläufe, bevor wir 'eilen' können zu Dem, der Einig und Allein Ist?“ (Symbolsprache, S. 131).

den Isis-Mysterien des Apuleius [1]). Moorsel dagegen lehnt die kultische Auslegung dieser Stelle (ebenso wie für IV/4) ab, betont aber mit Bräuninger die Beziehung zwischen IV/8 und IV/4 [2]). Wenn sich CH IV auch auf pneumatischer Ebene bewegt, so schimmert u. E. doch der kultische Hintergrund durch.

Aus dem Corpus Hermeticum kann man außerdem noch folgende Abschnitte für die Aufstiegs-Vorstellung nennen:

X/15: „Das ist allein die Soteria für den Menschen: die Gnosis Gottes. Das allein ist der Aufstieg zum Olymp. Dadurch wird die Seele allein gut [3])."

X/16: Denen, die den Körper verlassen, widerfährt dies: „Die Psyche steigt hinauf zu ihrem eigenen Selbst, das Pneuma zieht sich zusammen ins Blut, die Psyche ins Pneuma, der Nus aber, gereinigt von den Gewändern, da er von Natur aus göttlich ist – und nachdem er einen Körper von Feuer erhalten hat [4]), durchläuft jeden Raum . . ." [5])

X/25: „Der Mensch aber steigt hinauf in den Himmel und mißt ihn . . ." Dazu braucht er allerdings die Erde nicht zu verlassen, heißt es weiter, denn er besitzt eine solche „Größe der Ausdehnung", womit der ekstatische Zustand gemeint sein dürfte.

XII/12: Gott hat dem Menschen Nus und Logos gegeben. 'Logos' bedeutet hier wohl logos-gemäße Sprache [6]). Wer diese beiden Gaben recht gebraucht, unterscheidet sich nicht von den Unsterblichen [7]) (gegenwärtiger Zustand). Und wenn er den Körper verläßt, wird er von beiden – von Nus und Logos – zum Chor der Götter geführt werden.

Einige interessante Stellen enthält auch der Asclepius [8]). Zusammenfassend kann man konstatieren, daß die Aufstiegs-Lehre im Corpus Hermeticum, speziell in seinen dualistischen bzw. gnostischen Stücken, nachweisbar ist.

Diese Beispiele aus der Gnosis und Hermetik stellen nur eine kleine Auswahl aus der Fülle von Belegen für die weit verbreitete Vorstellung des Seelenaufstiegs dar. Brandt, Anz, Bousset, Dieterich und Reitzenstein, J. Kroll und andere Forscher [9]) haben das Material bearbeitet, sind aber,

1) Bräuninger, Untersuchungen, S. 19f.
2) Moorsel, The mysteries, S. 98ff. Vgl. Moorsel, Symbolsprache, S. 131–132.
3) Vgl. Nock/Fest. I, S. 130, Anm. 53.
4) Nock/Fest. I, S. 131, Anm. 58: „C'est-à-dire un corps de démon."
5) Vgl. dagegen die Übersetzung von Tiedemann, S. 80, und Scott I, S. 199.
6) Siehe Nock/Fest. I, S. 178 (Übers. der Stelle: „l'intellect et le verbe"), I, S. 187, Anm. 31 und die Übers. von Scott, I, S. 231: „mind and speech".
7) Scott fügt hinzu (I, S. 231): „. . . he will differ from them only in this, that he is embodied upon earth;". Der Einschub ist willkürlich, aber der Satz ist ein guter Kommentar zur Stelle.
8) Moorsel hat sie in: The mysteries, S. 101ff., zusammengestellt und besprochen (Ascl. 10 gegen Ende: „inscendere . . in caelum"; Ascl. 11 Ende bis 12 Anfang (bes. „reditus . . . in caelum"); Ascl. 25 Mitte; Ascl. 27–28 Anfang (zu Ascl. 28 s. Reitzenstein, HMR, S. 223); Ascl. 29, 1. Hälfte).
9) Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Jahrbuch f. protest. Theol. XVIII. 1892. – W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897 (= Texte

vor allem hinsichtlich des Ursprungs dieser Vorstellung, zu unterschiedlichen Ergebnissen gekommen [1]).

und Unters. z. Gesch. der altchristl. Lit. Bd XV/Heft 4). – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele. Archiv für Religionswiss. Bd IV, 1901, S. 136–169, 229–273. – W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, Kapitel VII, Abschnitt IV, S. 313ff. – C. Colpe, Die 'Himmelsreise der Seele' außerhalb und innerhalb der Gnosis. Vortrag auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina. In: Le origini dello gnosticismo, S. 429–447. (Derselbe Vortrag findet sich in erweiterter und verb. Fassung unter dem Titel 'Die Himmelsreise der Seele als philosophie- u. religionsgesch. Problem' in der Festschrift für Joseph Klein, Göttingen 1967). – J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 294ff. – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1923, S. 179–212 (Dazu s. Krolls Kritik in: Die Lehren, S. 302, Anm. 1). – R. Reitzenstein, Warburg Vorträge 1928–29 über die Himmelsreise der Seele. – Kurze Darstellungen der 'Himmelsreise der Seele' bei Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 170ff. Nilsson, II, S. 618f.

[1]) Anz (Ursprung des Gnost., S. 58ff.) hält *Babylonien* für den Ursprungsort der Lehre, während Bousset (Die Himmelsreise d. Seele, S. 169) den *iranischen* dem babylonischen *Einfluß* vorzieht. Dieterich, der eine klare Unterscheidung „zwischen den Vorstellungen von einer Seelenreise ins Jenseits im allgemeinen, und denen von einem Seelenabstieg und Seelenaufstieg im besonderen" gefordert hat (Eine Mithraslit., S. 180), nimmt für viele Belege zur 'Himmelsreise der Seele' *griechischen Ursprung* an (ebd., S. 204, s. auch S. 196ff.). Zum gleichen Ergebnis kommt J. Kroll (Die Lehren, S. 302: beim Aufstieg der Seele wurden „griechische Gedanken" mit „orientalischen Anschauungen versetzt". Vgl. S. 303: „Die astrologische Lehre von der Himmelfahrt der Seele ist schon sehr früh durchaus selbständiges Eigentum des hellenistischen Gedankenkreises geworden"). Ebenso wie Dieterich und J. Kroll verweist Wendland (Hell.-röm. Kultur, S. 170) auf *Poseidonios,* der die orientalische Vorstellung (die schon in vorchristl. Zeit ins Griechische einging) kannte und „mit den platonischen Lehren von den Schicksalen der Seele" verband. – Die ägyptischen Zeugnisse kommen nach Dieterich für einen *ägyptischen Ursprung* deshalb nicht in Frage, weil die in ihnen nachweisbare Lehre vom Seelenaufstieg letztlich griechischer Provenienz ist (a. a. O., S. 195). Vgl. Kákosy (Gnosis und ägyptische Religion in: Le origini dello gnosticismo, S. 238–247), der hinsichtlich des Motivs der gefahrvollen, an Hindernissen reichen gnostischen Himmelsreise den die Fahrt der Seele ins Jenseits darstellenden ägyptischen Texten wieder stärkere Beachtung geschenkt hat. – Zuletzt hat C. Colpe „Die 'Himmelsreise der Seele' außerhalb und innerhalb der Gnosis" (= Le orig. d. gnost., S. 429–445) untersucht und hervorgehoben, daß die in „verwirrend erscheinender Mannigfaltigkeit über die ganze Erde verbreitete" Vorstellung an „das interreligiöse Phänomen des *Schamanismus* gebunden" erscheint (S. 429). Man kennt Seelenreisen und die Aussendung der Seele bei der Heilung von Kranken und in der 'Jagdmagie', doch sind diese Vorstellungen nicht mystisch und haben mit der „individuellen Erlösung des Menschen" nichts zu tun. Im Bereich der Hochkultur trifft man auf „zwei Überlieferungszusammenhänge" in *Iran* und *Griechenland.* Hier geht es um den Aufstieg der individuellen 'Seele' durch diverse Himmelsräume, häufig ekstatisch praktiziert. Für den griechischen Bereich unterscheidet Colpe zwei große 'Vorstellungskomplexe': die „lediglich räumliche Einbeziehung einer individuierten Seele in eine himmlische Szenerie" (Orphiker, Plato) und die „Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation" in der „spiritualisierten Form" (S. 436f.) Zur 2. Gruppe rechnet C. den mittleren Platonismus (bes. Philo), die sog. Mithrasliturgie, die Oracula Chaldaica, den Neuplatonismus und die Hermetik. In der Gnosis werden dann die 'Seelenvorstellungen' Ausdrucksmittel des Erlösungsgedankens. Die Frage, auf welche Seite der gespaltenen Welt (Diesseits – Jenseits) die 'Seele' gehöre, wird dahingehend beantwortet, daß die 'Seele' mitgespalten sei (S. 438f.) Ihr unterer, erlösungsbedürftiger Teil wird dabei vom oberen Teil erlöst. Deshalb spreche man vom *salvator salvandus* (dazu s. u. S. 147f.).

Sehr verschieden wird in diesem Zusammenhang auch die *Rolle der Planeten*[1]) beurteilt. So war nach Nilsson die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele und deren Verhältnis zu den Planeten „von der astrologischen Mystik vorgebildet“[2]), und Kroll denkt an „chaldäische Astrologen“ und überhaupt an die „chaldäisch-persische Lehre“[3]). Doch dann stellt Nilsson die häufig vertretene These, daß die negative Funktion der Planeten (ihre ‘Bösartigkeit’) in bezug auf die Seele (Übertragung der Laster) orientalisch sei, in Frage. Nach seiner Ansicht konnten die Gestirne so erst durch die „griechische Durcharbeitung des astrologischen Systems“ betrachtet und dargestellt werden. Denn „die Gestirne waren für die Babylonier Tyrannen, sie waren launenhaft, aber nicht durchgängig böse, sie konnten sowohl ein glückliches wie ein böses Geschick senden“[4]). Die Vorstellung der ausschließlichen ‘Bösartigkeit’ der Gestirne entstand erst aus der Heimarmene-Lehre, und diese ist ein Produkt des griechischen Geistes. „Das Herabdrücken der Gestirne in die bösartige Körperwelt scheint mehr nach dem unerbittlich logischen griechischen Denken als nach orientalischer Gestirnreligion zu schmecken.“[5]) „Es ist Platon, der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat. Sobald dies konsequent durchdacht wurde, waren die hier besprochenen Vorstellungen eine notwendige Folge.“[6])

Zu diesem Standpunkt, den einige Forscher mit Nilsson teilen, ist folgendes zu sagen: Erstens waren die bei den Babyloniern ehedem göttlichen Gestirne schon bei den Persern zu Dämonen geworden und wurden von da an als böse betrachtet[7]). Zweitens waren die Planeten bei den Stoikern ein Teil der göttlichen Welt, und auch bei Plato sind, was Nilsson bestätigt, die Himmelskörper göttlich. Außerdem hat Haenchen, Bezug nehmend auf diese Äußerungen Nilssons, richtiggestellt, daß Plato „nicht das Erscheinende als solches . . . entwertet, sondern das Fehlen der ewigen Beständigkeit“[8]). Dieses Fehlen der Beständigkeit kann man aber den Planeten gerade nicht vorwerfen, und so ist es nicht einzusehen, warum die Bösartigkeit der Planeten eine logische Folge griechischen Philosophierens gewesen sein soll. Wie abwegig die Dämonisierung der Gestirne in der Gnosis

Der Seelenaufstieg geschieht in der Ekstase oder postmortal (s. o. S. 139ff.) — Die hier in Frage kommenden hermetischen Schriften müssen aber der Gnosis zugerechnet werden.

1) Vgl. dazu Jonas I, S. 181 ff.; Bousset, Hauptprobleme, S. 21 ff.: Zusammenfassung S. 54 bis 58; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 707 (Hermetik); Reitzenstein, Poimandres, S. 69 ff.; Vermaseren, Mithras, S. 106, 128 ff.

2) Nilsson II, S. 594.

3) Kroll, Die Lehren, S. 299.

4) Nilsson II, S. 599.

5) Ebd., S. 602.

6) Ebd., S. 604.

7) Kroll, Die Lehren, S. 229.

8) Haenchen, Poimandres, S. 191, Anm. 1.

für das griechische Empfinden war, bestätigt Plotin, wenn er über die Gnostiker, mit denen er doch vieles gemeinsam hat, urteilt: „Welch ein Widerspruch, daß sie ihre eigene Seele unsterblich und göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Menschen, während sie leugnen, daß der Himmel und die Gestirne an ihm, die doch aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, an der unsterblichen Seele Anteil haben; und dabei sehen sie doch, daß die Dinge dort wohl gestaltet und geordnet sind, tadeln aber die Unordnung hier auf Erden“ [1]).

Somit dürfte eine Ableitung der gnostischen Auffassung von den Gestirnen aus dem griechischen Bereich entfallen. Sie sind in der Gnosis zu Vertretern der widergöttlichen Macht der Finsternis geworden, und mit ihnen wurde der gesamte *Kosmos* [2]) degradiert, dessen Harmonie und gesetzliche Anordnung man nunmehr als Bedrückung empfindet. Gott und Welt sind nicht mehr eine Einheit. Der gnostische Gott ist transmundan, und der Kosmos ist das Pleroma des Schlechten (CH VI/4) [3]), aus dem herauszukommen daher die Sehnsucht und das ganze Bestreben eines jeden Gnostikers ist. Die Welt ist „dargestellt als ein gegen Gott hin abgeschlossenes und nach innen hin einschließendes Zwangssystem . . .“ [4]). In diesem System bewirken die Planetenmächte die ‘Lasterhaftigkeit’ der Seelen, indem sie diesen beim Abstieg die bösen Eigenschaften mitgeben (die sie beim Aufstieg dann zurückerhalten – CH I [5])).

1) Plotin, Enneade II, 9, 5 (Bréhier II, 116, 12–18). Übers. nach Bousset, Kyrios Christos, S. 186. Vl. dazu Jgonas I, S. 154, bes. Anm. 1.

2) Siehe den Abschnitt ‘Kosmos’ bei Jonas I, S. 146–156. – Die Behandlung des Kosmos in der Hermetik bei Moorsel, The mysteries, S. 16–17, wird der Quellenlage im Corpus Hermeticum (um die Moorsel doch weiß) nicht gerecht.

3) Vgl. dagegen die „antignostische Glosse“ (Jonas I, S. 154) von CH IX/4, wo nicht der Kosmos, sondern lediglich die Erde als Stätte des Übels angesehen wird, eine Ansicht der mittleren Stoa. In CH XII/15 ist die Welt (Kosmos) sogar das Pleroma des Lebens.

4) Jonas I, S. 207.

5) Haenchen, Poimandres, S. 182, sieht freilich einen Widerspruch zwischen der Planetendarstellung von I/24–26 und am Anfang des Poimandres (CH I/9ff.). Nach I/9 sind die Planetenmächte Geschöpfe des 2. Nus und werden von Gott den ‘Menschen’ „unterstellt“. Die Planeten geben ihren Anteil „an ihrer Stellung, die jeweils mit ihrem besonderen Wesen zusammenhängt.“ Dagegen deutet der Verfasser „mit keiner Silbe an, daß die Sieben den „Menschen“ hier mit dämonischem Trug gleichsam vergiften.“ (S. 172). Davon, daß die „sieben Regenten, die Schicksalsmächte, dämonische oder böse Gewalten sind“, ist nicht die Rede. (S. 166). Auch dürfe man nicht das in CH I/25 über die sogenannten Zonen Gesagte auf die Regenten übertragen. – Dem steht entgegen, daß die „Sieben“ nicht nur in I/25, sondern schon in I/15 als böse bzw. menschenfeindlich geschildert werden. Haenchen löst diesen Widerspruch, indem er diesen „Zug“ einer „anderen Tradition“ zuschreibt. (S. 166). Über den Aufbau des Poimandres und die verschiedenen verwendeten Traditionen s. bes. S. 188ff. – CH I/24–26 ist für Haenchen eindeutig gnostisch. „Denn er kennt als Wirkungen der Planeten ausschließlich Laster, während man sonst, soweit man an Planeteneinflüsse auf die Menschen glaubte, den Planeten sowohl gute wie schlechte Eigenschaften zuwies.“ (S. 182). Die Haupttradition in CH I ist gnostisch (S. 190). – Haenchen räumt ein, daß CH I/24 darauf schließen läßt, daß die Seele ihre Laster beim Abstieg von den Planeten erhielt. Da der Seelen-

Im Wiedergeburtstraktat ist davon allerdings nicht die Rede, wohl aber vom *Zodiakus* (XIII/12), der hier dieselbe Funktion hat wie anderenorts die sieben Planeten und in Gestalt der zwölf[1]) 'Quälgeister der Finsternis' (XIII/11) auftritt, welche die kosmische Psyche des Menschen konstituieren und den inneren Menschen auf diese Weise tyrannisieren. Sie werden im XIII. Traktat zwar nicht Dämonen genannt, agieren aber wie die als Lakaien der Gestirne gefürchteten Dämonen, was an sich schon und besonders in dieser einseitigen Negation ein ganz und gar ungriechischer Gedanke ist[2]). Auf diese Weise erfährt der Mensch nicht nur von außen, sondern aus seinem Innersten heraus und also in sich selbst die Macht des Dämonischen und Widergöttlichen (vgl. XIII/7)[3]). Von allen Seiten umgibt ihn das Fremde und Feindliche, die Welt der Finsternis, der Fluch seiner kosmischen Gefangenschaft. Das ist sein furchtbares Schicksal, sein von der Heimarmene bestimmtes Los.

Heimarmene ist hier radikaler und totaler verstanden als bisher, sie ist nicht mehr nur „astrologisch-makrokosmische ... Schicksalslehre"[4]), sondern die im Menschen selbst wirkende, den Menschen an sich bindende und von seinem Ursprung trennende, widergöttliche Welt. Auch das ist in dieser unerbittlichen Konsequenz keine griechische Konzeption, sondern die typisch gnostische, die das Material, das sich ihr anbietet, unbedenklich vereinnahmt, ihm aber auch unverkennbar ihren Stempel aufdrückt. Gewiß ist die Heimarmene-Lehre auch in der Stoa zu Hause, die spätere Stoa kennt zudem die Ineinssetzung derselben mit dem Wirken der Gestirne[5]), aber eine Befreiung von der Heimarmene, eine Erlösung aus ihrer teuflischen Gewalt, erwartete sie nicht und konnte sie auch nicht erwarten, weil ihr Denken letzten Endes stets „optimistisch-monistisch" blieb[6]). In der

abstieg aber nicht mitgeteilt wird, haben manche Ausleger vermutet, „daß der 'Mensch', der ja am Wesen der „Regenten" teilbekam, sein planetarisches Erbe an alle Seelen weitergegeben hat, wofür sich tatsächlich der Schluß von § 16 anführen läßt" (S. 182). Aber auch das hat der Verfasser nirgendwo „weder angedeutet noch auch vorausgesetzt" (S. 182). – Vgl. dazu Reitzenstein, Poimandres, S. 50ff. – Zu CH I/15 und I/25 s. Bräuninger, Untersuchungen, S. 32 und 30. Zur Frage der von den Planeten stammenden Gaben (ursprünglich gute Gaben) und Laster s. Jonas I, S. 181ff. („Die Planetenseele").

1) Zur Sieben- und Zwölfzahl s. o. S. 116, Anm. 4!

2) Siehe Kroll, Die Lehren, S. 79ff. (Dämonenlehre), bes. S. 84; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 722ff. Bousset benutzt die unterschiedliche Einschätzung der Dämonen in der hermetischen Literatur („dualistische Dämonologie" und „spätgriechische Auffassung von der abgestuften Geisterwelt und den Dämonen als Mittelwesen" (S. 724) zur Quellenscheidung. Nach Nilssons Ansicht ist die Dämonenlehre ein Fremdkörper in der Hermetik, ein „Anhängsel zu der Vorstellung von der Himmelsreise der Seele und von der Bestrafung der Bösen." (II, S. 601).

3) Vgl. die Ausführungen von Jonas zur gnostischen Dämonologie (Jonas I, S. 191–199).

4) Jonas I, S. 194. – Ausführlicher über die 'Heimarmene' und ihren Bedeutungswandel Jonas I, S. 156ff.

5) Scott II, S. 33.

6) Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 703. – „Der Stoiker kann nur hoffen, in höhere Sphären versetzt zu werden, in denen sich ihm die Welt der Notwendigkeit und ihrer

Stoa waren auch Heimarmene und Pronoia noch kongruente Größen und drückten beide die Gesetzmäßigkeit der Welt aus, während sie in der Gnosis auseinandergerissen werden. Heimarmene bedeutet jetzt die weltliche Gesetzes- und Schicksalsmacht, Pronoia hingegen die göttliche Vorsehung (mit soteriologischer Funktion)[1]). Denn Gott ist außerhalb dieser Welt und ihr Gegenprinzip.

Die Vorstellung der rein negativ verstandenen Heimarmene enthält das Corpus Hermeticum[2]) in einem seiner dualistisch-gnostischen Stücke, nämlich im Poimandres (CH I/9 und 15), wogegen sie im Wiedergeburtstraktat nicht vorkommt. Das will jedoch nicht viel besagen, denn sie verträgt sich mit den in CH XIII vorkommenden Vorstellungen sehr gut und steht vielleicht sogar – nur unausgesprochen – hinter ihnen[3]).

So wird der Mensch während seines In-der-Welt-seins von der Heimarmene und den Planeten geknechtet, wobei letztere entweder als Vollstrecker im Auftrage der Heimarmene auftreten oder ihr Walten und Wirken direkt Heimarmene genannt wird[4]). Von ihnen erhält er die Dämonen aufgezwungen, die sein Inneres besetzt halten, und es sind wiederum die Planeten, die seinen Aufstieg zu verhindern trachten. Dabei treten die Planeten häufig als Archonten auf, wie z. B. in der Pistis Sophia (Kap. 136)[5]). Hier werden die Archonten mit den 5 Planeten identifiziert[6]). Meistens sind es 7 Archonten wie im Apokryphon Johannis, wo jeder der 7 Archonten bei der Schaffung des psychischen Adam (sc. der Seele) etwas dazugibt[7]) – oder wie im Bericht des Origenes über die Ophiten, wo die 'Seele' bei ihrem Aufstieg sieben durch Archonten bewachte Tore passieren muß, was ihr nur durch das Aufsagen von Parolen gelingt (C. Celsum VI, 31)[8]). Erst nach Überwindung der sieben Torwächter gelangt die 'Seele' in die Ogdoas.

Solche *Parolen und Losungen* gibt es viele in der Gnosis, von denen einige schon genannt wurden (Iren., I, 21, 5; Epiph., Pan. 26, 13; CH I/18; I/30; XIII/3 – die hermetischen Stellen sind allerdings nicht mit letzter Sicherheit als Losungsworte bestimmbar) – und es wäre verwunderlich, wenn

Gesetze reiner enthüllt, als in der Welt unter dem Monde mit ihrer launenhaften Unregelmäßigkeit" (S. 703).

1) Vgl. Jonas I, S. 172–178, bes. S. 175f. sowie Bultmann, Urchristentum, S. 212, Anm. 67. Zum Verhältnis Heimarmene – Pronoia s. auch Kroll, Die Lehren, S. 212ff., bes. S. 214f. Anm. 4.

2) Zur Heimarmene-Lehre im Corpus Hermeticum s. Kroll, Die Lehren, S. 214ff.; Bräuninger, Untersuchungen, S. 29ff. Zusammenfassung S. 37ff. (Besonders gute Herausarbeitung der Unterschiede zwischen Stoa und Gnosis); Nilsson II, S. 598ff.; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 704f. (S. 704 spez. zu CH XII).

3) Das vermutet Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 705, auch.

4) Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 230.

5) Vgl. Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften, 234, 24ff.

6) Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 84f.

7) Jonas I, S. 396.

8) Koetschau II, 101, 6–10.

hier nicht der *Berührungspunkt von Gnosis, Magie und Mysterienglaube* läge [1]). Die Mitteilung geheimer Formeln für den Aufstieg, die Verleihung einer 'magischen Qualität' zur Abwehr der Dämonen und der Macht der Heimarmene, Sakramente und Mysterienriten, Taufen, Salbungen und anderes mehr findet Eingang in die Gnosis (vgl. Kapitel I, 6). Hinzu kommt, daß auch die Ekstase Fuß faßt und der Gnostiker im Zustand der Ekstase seine Entweltlichung und Erlösung erfährt. Andere aber erwarten von der ekstatischen Schau ihre Verwandlung und Vergottung, worin sich unverkennbar der Einfluß der Mysterien offenbart. Zum Teil nimmt das alles einen solchen Umfang in der Gnosis an, daß man Mysterien vor sich zu haben meint. Aus diesem Grunde konnte Bousset schreiben: „Gnosis ist nicht die Besinnung des Intellekts oder des besseren geistigen Ich auf sich selbst, Gnosis ist geheimnisvolle, in Vision und Ekstase durch Weihe und Sakrament sich vollziehende Offenbarung und Erlösung. Nicht der Philosoph ist der Führer der Gnostiker, sondern der Mystagoge, und nicht philosophisches Studium rettet die Seele, sondern die Teilnahme an dem Mysterienverband und der Weihe" [2]). Wenn diese Charakteristik auch für einen Teilbereich der Gnosis sehr zutreffend ist, so kommt sie dennoch nach allem, was wir bisher über die Gnosis gehört und ausgeführt haben, für ihre Wesensbestimmung nicht in Frage.

Ebensowenig kann man der These von Anz zustimmen, daß die Ursprungsbestimmung der Gnosis abhängig sein soll vom Ursprung ihrer „Zentrallehre" – der 'Himmelsreise der Seele' [3]). Die Gnosis hat diese Lehre ebenso wie viele andere Vorstellungen – z. B. aus der Astrologie (nebst Zahlenspekulationen) und Mythologie, die in der hellenistischen Welt umgingen, – aufgegriffen und verarbeitet [4]). Es kann also eine Schrift nicht schon deshalb als gnostisch gelten, weil sie die Vorstellung von der 'Himmelsreise der Seele' enthält. Nach Ansicht von C. Colpe ist das erst dann der Fall, wenn dieses „Mythologem" „in die salvator-salvandus-Konzeption eingefügt ist" [5]). Colpe hält diese salvator-salvandus-Formel für „eine gut

[1]) Vgl. Schenke, Die Gnosis, S. 377. S. dazu auch Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 40ff. – In der paganen Gnosis hat sich der Mythos der Himmelsreise der Seele mit der Vorstellung eines innerlichen Weges zum Selbst verbunden (ebd. S. 42).

[2]) Bousset, Kyrios Christos, S. 202. Zur Verquickung von Gnosis und Mysterienglaube s. Anrich, Mysterienwesen, S. 74ff. – Bultmann in: ThWB III, S. 12, kommt zu dem Schluß, daß die Mysterien-Religionen der Gnosis „weithin zu Grunde" liegen. Daher benötigt man die Sicherung der Unsterblichkeit durch Sakramente oder „durch mystisch ekstatische Erlebnisse, in denen ursprüngliche Sakramente spiritualisiert sind". (vgl. ebenda Anm. 44: Das Gesagte gilt „faktisch" auch unter der Voraussetzung, daß ein Teil des Menschen von Natur aus göttlich ist). – Bultmanns Ansatz, der Scheidung von Mysterien-Religionen und Gnosis, stimmen wir gern zu, nicht aber der Formulierung, daß der Gnosis die Mysterien zu Grunde liegen, und sprechen statt dessen von mehr oder weniger starkem Einfluß des Mysterienglaubens auf die Gnosis.

[3]) Vgl. o. S. 139, Anm. 5 sowie Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 171 und Jonas I, S. 25ff.

[4]) Vgl. Schenke, Die Gnosis, S. 380–381.

[5]) Colpe, Die 'Himmelsreise der Seele' ... in: Le origini dello gnosticismo, S. 439.

gnostische Kategorie"[1]). Allerdings lehnt er auch das oft gebrauchte Schlagwort vom 'Erlösten Erlöser' (salvator salvatus) ab, da diese Formel einmal in den Quellen nicht nachweisbar und zum anderen den gnostischen Vorstellungen nicht ganz gemäß ist[2]), doch macht H.-M. Schenke darauf aufmerksam, daß die mit besagter Formel – einschließlich: salvator salvandus – gemeinte Vorstellung erst spät in der Gnosis vorkommt, und zwar nur im Manichäismus, während ihr die älteren Erlöser-Vorstellungen in der Gnosis lediglich *ähnlich* sind[3]).

Dabei erhebt sich die Frage, ob es einen *Erlöser* in der Gnosis ursprünglich gegeben hat oder ob er nicht erst, wie Quispel, Schweizer, Wilson und andere vermuten[4]), durch den Einfluß des Christentums in der Gnosis seinen Platz erhielt. Fest steht, daß der Erlöser Jesus Christus die Gnosis stark beschäftigte, doch wird andererseits die schlechthinnige Abhängigkeit gnostischer Erlöser vom Christentum mit gutem Grund bezweifelt[5]). Beide Ansichten lassen sich so koordinieren, das gnostische Vorstellungen von einem erlösenden Wesen von den Christen aufgegriffen und „zur Interpretation des Christusgeschehens und zur Gestaltung der Christologie" (Schenke)[6]) verwendet worden sind, während der Erlöser Christus dann seinerseits die Gnosis beeinflußt hat. Jedenfalls hat es in der Gnosis (sofern es sich wirklich um mythologische Gnosis handelt!) erlösende Wesen, die den Anstoß von außen geben und dadurch den Menschen erwecken, immer schon gegeben, sei es als Himmelswesen oder irdische Gestalten, als Offenbarer, Erwecker, Erlöser, Boten oder Propheten[7]).

[1]) Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 190.

[2]) Vgl. die Kritik von C. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 63f. an dem Exkurs (II) über den Erlösten Erlöser in der 1. Aufl. von Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 82–134 (in der 2. Aufl. ersetzt durch die Einleitung A, S. 21–80. Siehe in der 2. Aufl. bes. S. 78ff. Anm. – Vgl. bei Colpe auch S. 147, Anm. 5. Ebd., S. 188–189, kritisiert Colpe den von Adam (Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied . . ., S. 34f.) für den Erlösten Erlöser angezogenen Beleg der Od. Sal. 42, 18. – Colpe lehnt die Formel ab, weil sie tautologisch ist und alle Hypostasierungen ausschließt und das Gebet des Gnostikers zum Selbstgespräch werden läßt, „indem sie es der höheren Stufe der Gottesschau gleichsetzt, auf der alle Unterschiede zwischen Mensch und Gott bereits aufgehoben sind", wodurch die gnostische „Erlösungsproblematik . . . verharmlost" werde (S. 188). Abschließend bemerkt Colpe: „So halte ich die Formel vom Erlösten Erlöser zwar für ein logisch unangreifbares und heuristisch gelegentlich nützliches Interpretament, aber nicht für eine hermeneutisch ergiebige und im letzten sachgemäße Kategorie." (S. 189). – Weitere Literatur: C. Colpe, Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers in: Der Islam 32, Heft 2, Berlin 1956, S. 195ff.

[3]) Schenke, Die Gnosis, S. 382. Ebd. kurze Zusammenfassung der mit der Formel Erlöster Erlöser bezeichneten Vorstellung und Beweis der Unbrauchbarkeit dieser Formel zur Charakteristik der Erlöservorstellungen in der Gnosis schlechthin.

[4]) Quispel in: Eranos-Jahrbuch 1953, S. 224; Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1962[2], passim; Wilson, The Gnostic Problem, London 1958, S. 218ff., 254ff. Hinweise bei Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207, Anm. 1.

[5]) Vgl. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207, Anm. 1 (Schlier und Vielhauer).

[6]) Schenke, Hauptprobleme, S. 120.

[7]) Vgl. u. S. 105f. sowie Schenke, Die Gnosis, S. 382; Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207;

Erst wenn man in dieser Weise differenziert, kann man mit Colpe, der drei Typen von gnostischen Systemen unterscheidet, das Fehlen eines Erlösers in einem ersten Typ feststellen. Beim 2. Typ (Valentinianer und Mandäer) steigt ein Erlöser herab – aber nur bis zu den 'Mächten' (also nicht bis zur Erde). Nach Colpe wäre das der „gnostische Erlöser im eigentlichen Sinn". Zum 3. Typ gehören besonders die christlich-gnostischen Systeme, in denen der Erlöser auch auf Erden wirkt, allerdings im 'Scheinleib'[1]). Colpe legt auf die Unterscheidung dieser drei Typen deshalb so großen Wert, weil er von hier aus der Entstehung des gnostischen Mythos auf die Spur kommen will. Dabei geht es ihm in erster Linie um den 'Erlösermythus', der die verschiedenen gnostischen Motive (die Daseinsangst, den astrologischen Fatalismus, das negative Weltgefühl, das Bewußtsein des himmlischen Ursprungs usw.[2])) überhaupt erst zusammenhalte. Denn das 'gnostische Weltgefühl' oder 'Seinsverständnis' sei doch wohl nicht „schon die ganze Gnosis"[3]). Man spürt, wie hier die Siegfried-Stelle der Jonas'schen Gnosis-Definition berührt wird. Von Gnosis könne man jedenfalls erst dann eigentlich sprechen, fährt Colpe fort, wenn man die Mythologie, besonders den 'Erlösermythus', mit einbeziehe, denn er gäbe ja der Gnosis „ihren typischen Charakter als Lehre und System"[4]).

Wenn man hierzu auch kritisch anmerken muß, daß es nicht ein 'Erlösermythus' sein kann, der die Gnosis im Innersten zusammenhält (übrigens *auch nicht der griechische Geist*), so kann man andererseits dem über die *Mythologie* Gesagten grundsätzlich zustimmen, denn zur Gnosis gehört die Mythologie unveräußerlich dazu. Die verschiedenen Mythen der Gnostiker sollen dem Menschen sagen, wie und wo er sich befindet, daß und weshalb sein Aufenthalt in der Welt Gefangenschaft ist und ihn daran erinnern, daß sein Ursprung in der jenseitigen Lichtwelt liegt. Vor allem wollen sie ihm zeigen, wie er vom Dasein im Gefängnis des Leibes und aus dem kosmischen Ghetto erlöst werden kann und wo und wie der Weg in die wahre Freiheit seines Selbst führt. So spiegeln die Mythen in zahlreichen Varianten das Daseinsverständnis in der Gnosis wider[5]) und haben immer und zuerst das Heil des Menschen im Auge, stehen also im Dienste der Anthropologie

Bousset, Hauptprobleme, Kap. VI, S. 238ff.; Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 118ff.

1) Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 198.

2) Ebd., S. 200.

3) Ebd., S. 200.

4) Ebd. S. 200. In: RGG³ II, Sp. 1649, schreibt Colpe: „Zur Gnosis im engeren Sinne gehört ein remythisiertes oder mythologisches (nicht aber originär mythisches) Welt- und Menschenbild. Es spiegelt sich in der Begriffsgewinnung und -behandlung wider ..." (Gedacht ist an die Hypostasierung von Dingen und Eigenschaften in Verbindung mit dem Emanationsgedanken. Der Begriff Aion ist sogar in den Rang eines Gottes erhoben worden etc.).

5) Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 19 u. ö.: „Gnosis ist die mythische Projektion der Selbsterfahrung".

und Soteriologie und nicht der Kosmologie [1]. Wenn Jonas den gnostischen 'Gehalt' als „Entweltlichung" bestimmt und den Mythos als „Geschichte der 'Verweltlichung' des Seins" definiert [2], wobei der Mythos zwar zuerst das Vergangene wieder in Erinnerung bringt, dann aber zugleich durch die Aufdeckung des Vergessenen die Zukunft und das heißt: die Erlösung des Menschen eröffnet, so kommt darin das Soteriologische besonders klar zum Ausdruck. Jedenfalls hat Jonas dem Mythos in der Gnosis durchaus den ihm gebührenden Platz zugewiesen, das Wesentliche über den gnostischen Mythos klar herausgearbeitet [3] und erklärt: „The mythological – and thus nonphilosophical – form belongs to the nature of Gnosticism . . ." [4]

Es ist reizvoll und aufschlußreich, im einzelnen zu verfolgen, wie die verschiedenen gnostischen Richtungen ihre Systeme aus dem bekannten Material aufbauen, manche von ihnen auch die Mythologie vernachlässigen oder verleugnen und „mit der Philosophie kokettieren" [5]. Hierbei erhebt sich die Frage, was denn in der Gnosis zuerst und vor allem zum Zuge kommt – *Mythologie oder Philosophie.* Die Antwort darauf fällt ganz verschieden aus, je nachdem, was man unter Gnosis versteht und wie man sich ihre Entwicklung vorstellt. Versteht man z. B. mit Burkitt [6] unter Gnosis eine Häresie des christlichen Glaubens (was ja nicht neu ist!) und die 'philosophische Gnosis' als eine Bewegung zur Bewältigung der beim christlichen Mysterium aufbrechenden Fragen, dann ist die Mythologie natürlich nicht das Primäre. Die These von Burkitt hat insofern etwas Bestechendes, als sie mit den Valentinianern operiert, deren Standpunkt

[1]) Vgl. Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 320: Das Kosmologische bestätigt das Anthropologische, da im Kosmos und im Menschen dieselben Kräfte walten. – Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 40: „Die Soteriologie beherrscht die Kosmologie".

[2]) Jonas I, S. 258f.

[3]) Zuletzt in seinem Vortrag: Delimitation of the gnostic phenomenon . . ., auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina: „The typical gnostic myth, . . . starts with a doctrine of divine transcendence in its original purity; it then traces the genesis of the world from some primordial disruption of this blessed state, a loss of divine integrity which leads to the emergence of lower powers who become the makers and rulers of this world; then, as a crucial episode in the drama, the myth recounts the creation and early fate of man, in whom the further conflict becomes centered; the final theme . . . is man's salvation, which is more than man's as it involves the overcoming and eventual dissolving of the cosmic system and is thus the instrument of reintegration for the impaired godhead itself, or, the selfsaving of God." (Le origini dello gnosticismo, S. 94f.) Zum Begriff 'Mythos' s. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 197 (s. auch S. 192: Die Bedeutung des Mythos f. d. Erlösung)

[4]) Le origini dello gnosticismo, S. 93.

[5]) Schenke, Die Gnosis, S. 383. – Darstellung und Analyse der gnostischen Systeme, ebd., S. 383ff. Umfangreiche Besprechungen der div. gnost. Systeme und Lehrer bei: Leisegang, Die Gnosis, S. 60ff. Ferner: Jonas I, Kap. 3, S. 255ff. „Gnostische Mythologie und Spekulation". Jonas unterscheidet verschiedene 'Haupttypen' (S. 256), zu denen er auch auf Grund seines weiten Gnosis-Begriffes einen „alexandrinisch-kirchlichen" (Origenes, Mönchsmystik) und den „neuplatonischen" (Plotin) Typus zählen kann.

[6]) F. C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932.

uns ja als besonders 'rein' und unverfälscht innerhalb der Gnosis aufgefallen war. Der Sophia-Mythos ist nach Burkitt nur die Verkörperung des philosophischen Begriffs, wie er im System des Valentinus erscheint[1]). Dennoch ist dieser Ansatz nicht richtig, denn die Untersuchungen der gnostischen Systeme haben gezeigt, daß der Gnosis nicht die Philosophie, sondern die Mythologie als das erste und geeignetste Ausdrucksmittel diente[2]). Am plausibelsten ist die von H.-M. Schenke gegebene Darstellung, wonach die Gnostiker ein gemeinsames Grundschema („Kernstück" war die Kosmogonie) zum Ausdruck ihrer Weltanschauung benutzten, das jeweils nur entsprechend dem Charakter des Bearbeiters und seiner Richtung abgewandelt und ausgerichtet worden ist. Somit sind die meisten Systeme „nur Zweige ein und desselben Stammes"[3]). Andere Systeme (z. B. die der Apophasis Megale, der Peraten, Sethianer und des Justin, das 'pseudobasilidianische System' u. a.) sind spätere „Seitentriebe aus derselben Wurzel"[4]).

Versteht man unter 'Gnosis' nicht nur ganz allgemein eine immer mögliche Daseinsbetrachtung („existenziales Prinzip" – Jonas[5])), sondern speziell das spätantike, religiöse Phänomen mit seiner sich von der Umgebung deutlich abhebenden Gestalt, dann dürfte das Mythologische das Wesen dieser Religion maßgebend mitbestimmen und mehr als nur ein 'Phasenmerkmal' (Jonas) sein. Gnosis in der eigentlichen und ursprünglichen Form ist mythologische Gnosis[6]), und dazu gehören die gnostischen Traktate der Hermetik.

1) Church and Gnosis, S. 40. Vgl. Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 317.

2) Den Weg „von der mythologischen zur philosophischen Gnosis" behandelt Jonas in Bd II, S. 122ff. Vgl. I, S. 84ff. (kurze Einführung in die Problematik).

Schon Reitzenstein hatte erklärt: „Nichts ist irrtümlicher, als wenn man die Gnosis als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie . . . betrachtet." (HMR, S. 305). Das gilt auch für das Gnosis-Verständnis von Nilsson, Leisegang u. a. (z. B. Nilsson II, S. 616; Leisegang RGG^2, Sp. 1272). Vgl. dagegen Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 17: „Gnosis ist . . . Mythus, auch wenn sich der Mythus in mehr oder weniger philosophische Formeln kleidet: Gnosis und Philosophie sind einander so wenig gleich wie zwei Frauen, die dasselbe Kleid tragen . . ." und Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 349: „Es gab eine vorchristliche Gnosis. Sie war mythologisch. Die philosophische Gestalt ist erst das Ergebnis einer langen Entwicklung." Langerbecks These, daß 'gnostisch' gleich 'philosophisch' sei (Aufsätze zur Gnosis, S. 37), ist nicht haltbar.

3) Schenke, Die Gnosis, S. 412.

4) Ebd., S. 412. Siehe auch S. 413: Darstellung des 'Ursystems' in Grundzügen. – Vgl. Bousset, Hauptprobleme, Kap. VIII, S. 319ff. = Die Genesis der gnostischen Systeme.

5) Jonas betrachtet die „mythologische" und „philosophische" Gnosis als „Objektivationsstufen" der Gnosis an sich als eines „tieferliegenden existenzialen Prinzips" (I, S. 85).

6) Jonas sieht die Dinge so: „Die Gnosis in ihrer mythischen Form . . . ist gestaltgeschichtlich (nicht nur chronologisch) die Primärform der gnostischen Selbstdarstellung überhaupt; in ihren massiv-anschaulichen Visionen kommt das neue Weltgefühl sowohl zu seinem ersten als auch zu seinem direktesten („naivsten") Ausdruck . . ." (I, S. 85).

Über den *Einfluß der griechischen Philosophie auf die hermetischen Schriften* ist so ausreichend verhandelt worden[1]), daß wir uns auf einige Thesen beschränken können:

[1]) Siehe dazu die Einleitung zu dieser Arbeit und die dort erwähnten Schriften von Zielinski, Wilhelm Kroll, Josef Kroll, Bousset (vor allem seine Kritik an Krolls Dissertation), Reitzenstein, Heinrici und Bräuninger. In jüngerer Zeit haben u. a. Nilsson, Festugière und A. Wlosok den Einfluß der Philosophie auf die Hermetik untersucht. Nilssons Position gegenüber den dualistischen Vorstellungen wurde bereits weiter oben mitgeteilt und als nicht akzeptabel kritisiert. Siehe auch Nilssons Besprechung der pantheistischen Traktate, II, S. 595ff. (Der Pantheismus verschiedener hermetischer Schriften geht „selbstverständlich auf die Stoa" zurück – II, S. 595) – Immerhin gesteht auch Nilsson zu, daß man die „Hermetik" (die er letzten Endes doch als einheitliche Größe behandelt) nicht einfach auf dem Territorium der griechischen Philosophie ansiedeln kann und schreibt: „trotz aller Abhängigkeit aber fühlt man, daß man sich in einer anderen Welt als der griechischen befindet. Das Kleid ist griechisch, der Geist ein fremder" (S. 602). Die „recht verschiedenartigen Traktate" verbindet „der Kern der Hermetik" (S. 608). Dieser „Kern" oder „Urgrund" oder „Herzpunkt" (S. 593) ist das „Prophetentum", „und wie alles Prophetentum entspringt die hermetische Heilslehre einem alles beherrschenden religiösen Gefühl und einer eigenen religiösen Erfahrung. Hierin ist das Primäre zu finden, die Einzelheiten der Lehren sind sekundär und daher wechselnd; sie entstanden, als die Hermetiker, so gut es ging, ihre religiöse Erfahrung in die geläufigen Formen der Religion und der Philosophie der Zeit einzukleiden suchten" (II, S. 593). – Abhängigkeit von der platonischen und der stoischen Philosophie nimmt M. J. Lagrange an (Bibliographische Angaben s. o. S. 2, Anm. 6), während A. J. Festugière den Platonismus des 2. nachchristlichen Jahrhunderts besonders herangezogen hat (Bibliographische Angaben s. o. S. 2, Anm. 6 u. 7; S. 3, Anm. 1). (Besprechung von La Révélation II in der Deutschen Literaturzeitung 1950 von Siggel). Kritik an Festugières Ausführungen übt A. Wlosok, Laktanz, S. 253ff. (Bei Philo und Clemens liegt nach Wlosok eine orientalisch beeinflußte, gnostische Plato-Interpretation (von Tim.) vor, was Festugière übersieht, wodurch er (gegenüber E. Norden) einen „authentischen" Platonismus herausbekommt, „in dem sich aus rein griechischen Impulsen, lediglich unter stoischem Einfluß die Entwicklung zur radikalen Transzendenz Gottes vollzogen habe." (Wlosok, S. 253). Wlosok ergänzt die Auslegungen von Tim. 28 c (s. Exkurs V, S. 252ff.) durch Stellen bei Philo, Clemens, Apuleius u. a. (Einzelheiten S. 254) und kommt zur Feststellung eines „synkretistischen Platonismus Alexandriens", den sie als den „Nährboden der philosophischen Gnosis" bezeichnet. – Zu Platos Hauptlehren (ihrem Mysterienhintergrund) s. ebd., S. 11ff. (S. 14ff. Hinweis auf den Gegensatz der platonischen Philosophie zu den Mysterien-Religionen) – Die z. Z. Philos in Alexandrien verwendete „mystische Erleuchtungstheorie", ihre Grundlage ist die platonische Erkenntnislehre, sei auch in der hermetischen Gnosis verarbeitet (S. 76). Sie dient zur Durchdringung und Spiritualisierung von Mysterienvorstellungen. Es gab demnach dort bereits das „geistige Mysterium" und die „philosophische Gnosis" (S. 76f.). Diese darf jedoch nicht allein aus der platonischen Philosophie abgeleitet werden, was wiederum eine scharfe Kritik an Festugière (Révélation IV) einschließt (s. besonders S. 77, Anm. 39 bei Wlosok). – Weiterhin schreibt A. Wlosok, daß hermetische Lehren zur platonischen Schultradition in Afrika (um 200) gehörten (S. 227), obwohl sie auch nicht übersieht, daß hermetische Lehren in die mittlere platonische Philosophie eingedrungen sind! – Kritisch ist zu alledem zu sagen, daß sich Wlosok in erster Linie an den lateinischen Asclepius, die hermetischen Fragmente (besonders an die Fragmente I und II des Stobaios) und an die nicht (bzw. nicht ausschließlich) zur gnostischen Gruppe gehörenden hermetischen Schriften hält, wenn sie das Verhältnis von Hermetik und Philosophie untersucht. Der hermetischen Gnosis wird man aber damit nicht auf die Spur kommen, wie denn auch A. Wlosok

1. Ohne Zweifel enthält das Corpus Hermeticum auch philosophische Lehren und Gedanken. Das gilt vor allem für jene Traktate, die nicht zur gnostisch-dualistischen Gruppe gehören.
2. Auch in den gnostischen Schriften der Hermetik finden sich Vorstellungen und Termini, die von Plato bzw. von der platonischen Philosophie oder Philosophie der Stoa abgeleitet werden könnten.
3. Das Vorhandensein solcher philosophischen Gedanken und Ausdrücke beweist jedoch an sich und ohne weiteres noch keine Abhängigkeit der entsprechenden Stücke von der jeweiligen Philosophie. Denn die Gedankenwelt und Sprache Platos und überhaupt die platonischen und stoischen Vorstellungen und Ausdrucksmittel waren damals so sehr Allgemeingut [1]) wie die christlich-abendländischen heute. Es bleibt aber unbestritten, daß der indirekte Einfluß der platonischen Sprache auf das Schrifttum von damals erheblich gewesen ist.
4. Wo sich die Verfasser der gnostischen Schriften des Corpus Hermeticum philosophischer Begriffe und Vorstellungen bedienten, haben sie diese ihrer eigenen Religion ganz und gar dienstbar gemacht und unbekümmert zur Darstellung ihrer Erlösungslehre verwendet.
5. Da es in der hermetischen Gnosis in erster Linie nicht um Theoria, um Reflexion, um Erkenntnis des denkenden Menschen geht, sondern um Glauben, Erweckung, Erlösung, um das durch einen Anstoß von außen dem Menschen widerfahrende Heil, auch wenn der Gnostiker von Natur aus schon gerettet ist, kann man diese Heilslehre nicht zur Philosophie und auch nicht zu einer 'philosophischen Gnosis' rechnen.

Darüber, daß der Wiedergeburtstraktat keine Philosophie bietet, braucht man nicht lange zu debattieren. Selbst ein Forscher wie Wilhelm Kroll, der die wenigen philosophischen Elemente aus CH XIII gesammelt hat [2])

vom Vorrang der mythologischen Gnosis keine Notiz nimmt, sondern (vom Asclepius ausgehend) sagen kann: „... wahre Philosophie ist Gnosis ..." (S. 136). – Das Buch von A. Wlosok hat H.-M. Schenke in der ThLZ 1963, Sp. 206–207 rezensiert und u. a. ebenfalls den fragwürdigen Gnosisbegriff der Verfasserin kritisiert.

Auf Alexandrien als Zentrum einer erneuerten platonischen Schulphilosophie macht auch Kretschmar (in: RGG³, Gnosis III, Sp. 1659) aufmerksam. Die Philosophie wird Heilsweg, und die Begriffe der Mysterien werden spiritualisiert in der Philosophie verwendet. Zuerst werde die vom hellenistischen Judentum bestimmte „philosophische Gnosis" bei Philo greifbar (vgl. Wlosok), während sie in den hermetischen Schriften bereits sehr klare Ausprägung erfahren habe. – Einen wichtigen und lesenswerten Beitrag „zur Rolle der platonischen Sprache", d. h. zur „Rezeption des Platonismus in der Gnosis" hat H. Jonas in einem Exkurs geliefert (I, S. 251–254). Ein sehr vorsichtiges und sachgemäßes Urteil über die „Entlehnungen aus Platon" (in der Hermetik) hat Reitzenstein, Poimandres, Beigabe IV, S. 304ff. abgegeben. (Wie schon betont, war der sprachliche Einfluß Platos allgemein sehr stark. Aber er vollzog sich indirekt. Direkte Entlehnungen zu behaupten, ist problematisch.)

1) Vgl. Reitzenstein, Poimandres, Beigabe IV, S. 304ff. und Norden, Agnostos Theos, S. 107.

2) Von Plato stammt nach Krolls Meinung u. a. „die Beschreibung des *νοητόν* als *ἀχρώματον ἀσχημάτιστον* (XIII/6) ..." (Sp. 816), „das Auge der Seele" (X 4. 5. XIII/17. Cyrill.

und die Philosophie ganz gewiß nicht unterschätzt, vertritt die Ansicht, daß als „eigentliche Parallele“ für die Hermetik nur die gnostischen Systeme in Frage kommen [1]), was nicht nur für den Poimandres, den Kroll besonders herausgestellt hat, sondern gleichermaßen für den XIII. Traktat zutrifft.

Im Hinblick auf die *Mythologie* ist der *Wiedergeburtstraktat* allerdings nicht sehr ergiebig. Er enthält z. B. keine Kosmogonie, setzt diese aber allem Anschein nach voraus [2]). Immerhin finden sich einige Vorstellungen und Begriffe, die in der gnostischen Mythologie fest verwurzelt sind.

Gleich zu Beginn des Traktates möchte Tat von Hermes wissen, „aus welcher *μήτρα* (Gebärmutter) und aus welchem Samen (*σπορά* = *σπέρμα*) der Mensch geboren ist“. Scott liest statt *ἐγεννήθη*: . . . *ἄνθρωπος* (*ἀν*)*αγεννηθ*(*εί*)*η* (*ἄν*) . . . und übersetzt (den Sinn gut hervorhebend): „from what womb a man can be born again . . .“ (XIII/1). Hermes antwortet (XIII/2): „Mein Kind, das (sc. die Mutter) ist die noetische [3]) Weisheit (Sophia) im

549c) (Sp. 816), „*ἀκλινής* XIII/11 aus Phaid. 109a“ (Sp. 817). „An Pythagoreisches erinnert . . . die Benennung Gottes als *ἕν*, . . ., die Ogdoas in I. XIII, die *δεκάς* der Tugenden XIII/10, . . .“ (Sp. 817 – alles in: PW VIII). Vgl. Zielinski, Hermes und die Hermetik, Tl I, S. 321ff. (zu CH XIII „Wir stehen auf dem Boden des platonischen Idealismus“ (S. 343). Ebenda Vergleich mit den Bakchen des Euripides, S. 344). CH XIII, IV und teilweise I zeige eine platonische Grundauffassung. In Tl II, S. 26, bezeichnet Zielinski die Apotheose als peripatetische, die Palingenese als platonisierende Fassung. Grundauffassung der Hermetik sei die peripatetische Fassung. Kritik daran bei W. Kroll in PW VIII, Sp. 804. – Weitere Stimmen zum Platonismus in CH XIII s. Einleitung zu S. 6 und 7 – Daß Vergottung und Palingenese Mysterienvorstellungen sind und die Grundtendenz des XIII. Traktates eine gnostische ist, wurde im I. resp. II. Kapitel unserer Arbeit im einzelnen begründet. Auf die Verwendung philosophischen Materials als Ausdrucksvehikel in CH XIII (bei den wenigen dafür überhaupt in Frage kommenden Stellen) ist bereits hingewiesen worden.

[1]) W. Kroll in: PW VIII, Sp. 818. Leider ist das Urteil zu allgemein gehalten.

[2]) Das vermutet auch Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 600. Die Kosmogonie von CH I wird detailliert von Dodd, The Bible and the Greeks, S. 99–144, dargestellt. Vergleich mit dem valentinianischen System, ebenda, S. 207–208. Dodd nimmt irgendwelche Beziehungen zwischen beiden an, aber keine direkte Abhängigkeit. Beide Schriften entstanden in gleicher Umgebung (Ägypten), aber CH I ist vermutlich älter. – Für sicher hält Dodd die Abhängigkeit des XIII. vom I. Traktat (S. 119, 133 u. ö.), ebenso Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 559, der für CH I und XIII Abhängigkeit von der valentinianischen Gnosis (und vom NT) annimmt (S. 557, 607 u. ö.). Prümm (S. 546) verweist auf die in Arbeiten von M. Dibelius (ZKG XXVI) und E. Krebs (Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910) enthaltenen detaillierten Ausführungen zur Abhängigkeit des Poimandres von der valentinianischen Gnosis (Dibelius stellt die göttlichen Abstraktionen in CH I als die Äonen des valentinianischen Systems dar, deren richtige Ordnung diese sei: Bythos, Sige; Nus, Aletheia; Logos, Zoe; Anthropos, Ekklesia. Siehe u. die kurze Darstellung des valentinianischen Systems). Zur Kosmogonie des Poimandres s. auch Festugière, L'Hermétisme (1948), S. 23ff. Nacheinander werden behandelt: Theologie und Kosmogonie, S. 23–27; Anthropogonie, S. 27–29; Soteriologie (incl. CH IV, VII, XII/1–14) S. 29–33; Eschatologie S. 36ff. Die Seiten 33–35 widmet Festugière dem XIII. Traktat. Siehe auch Festugière, Révélation IV, S. 40ff.

[3]) Scott hat: *σοφία* (*ἡ*) *μήτρα* . . . (vgl. Scott II, S. 376f.)

Schweigen (ἐν σιγῇ), und der Same ist das wahre Gute." Auf die Frage, wer aber der Samenspender sei, erhält Tat zur Antwort: „Der Wille Gottes" (τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ). Und der Gezeugte, erklärt Hermes weiter, „wird ein anderer sein: Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften".

Im Apokryphon Johannis entsteht aus dem unbekannten Gott, dem 'Vater des Alls', die Ennoia (Barbelo), die mit dem Vater Christus erzeugt. Weitere Lichtwesen, aus dem Vater stammend, sind der Verstand, der Logos und der Wille. Das unterste Wesen des von Christus geschaffenen Alls ist der 12. Unteräon: die Sophia, welche Jaldabaoth, den Demiurgen und Schöpfer der unteren Welt, erzeugt[1]).

In der koptisch-gnostischen Sophia Jesu Christi entsteht aus dem unbekannten Gott und Vater des Alls (= Vorvater) der Vater („der Mensch"), dessen weiblicher Teil die Große Sophia heißt. Vom Vater stammen Ennoia, Nus, Enthymesis, Phronesis, Denken und Kraft ab, ferner der „Sohn des Menschen" (Christus) mit seiner weiblichen Hälfte Agape Sophia. Pistis Sophia ist schließlich die weibliche Hälfte des aus dem „Sohn des Menschen" hervorgegangenen Soter[2]).

Nach dem Evangelium Veritatis „entsteht der Logos aus dem Vater und dem Gedanken des Vaters bzw. seiner Sophia. Auch der Nous des Vaters ist an der Entstehung des Logos beteiligt, ebenso der Wille des Vaters, Gedanke, Nous und Wille sind aber keine selbständigen Hypostasen, sondern bloß Kräfte des Vaters"[3]). Das All geht nach dem Logos aus dem Vater hervor. Da die Äonen den Vater aber nicht kennen, kommt es zur „Verirrung", die als selbständige Macht die Funktion des Demiurgen übernimmt und die untere Welt erschafft. Von den beiden Menschenklassen sind die einen nur Hyliker, während die anderen außer dem Leib noch eines der oberen Lichtwesen in sich haben. „Die Gesamtheit der in den Menschen befindlichen, gefallenen Himmelswesen heißt die Seele oder der Same des Vaters."[4])

Zum Verständnis von CH XIII/1–2 ziehen wir noch das valentinianische System (nach Iren., Adv. haer., I, 1–8) heran: Der unbekannte Gott (Bythos) lebt mit seiner Partnerin Ennoia (oder Sige) und zeugt mit ihr geistlich den Nus (oder Monogenes) und die Wahrheit. Nus und Wahrheit zeugen den Logos und die Zoe, diese ihrerseits den Anthropos und die Kirche. Das ist die Achtheit. Aus dem Logos und der Zoe entstehen noch 10, aus dem Anthropos und der Kirche noch 12 Wesen, die – als Äonen – das Pleroma ausmachen. Die Gliederung besteht aus der Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit. Von allen diesen Wesen vermag nur der Nus Gott zu er-

[1]) Siehe Schenke, Die Gnosis, S. 384ff. – Bei Jonas (I) abgehandelt auf den Seiten 393–399.
[2]) Nach Schenke, Die Gnosis, S. 387ff.
[3]) Ebenda, S. 389.
[4]) Schenke, Die Gnosis, S. 391. – Vgl. Jonas I, S. 408ff.: „Die valentinianische Schrift vom Evangelium der Wahrheit (EV)."

kennen. Darüber gerät die Sophia in „Erregung“, versucht ihrerseits die dem Nus vorbehaltene Erkenntnis Gottes zu erhalten, verwirrt dabei das Pleroma, wird von Horos beruhigt, verliert ihre „Erregung“ wieder und verstößt sie aus dem Pleroma. Diese ausgestoßene, unterhalb des Pleromas verweilende Erregung ist die untere Sophia oder Achamoth. Drei Substanzen entstehen: die geistige Substanz (es sind die von den Engeln des Soter mit der Achamoth gezeugten Geistwesen = Spermata), die seelische Substanz (= die verselbständigte Umkehr der Achamoth) und die materielle Substanz (= das verselbständigte Leiden der Achamoth). Aus der seelischen Substanz geht der Demiurg hervor, der die untere Welt aus der restlichen seelischen und materiellen Substanz schafft, zuletzt die Menschen. Hier gibt es drei Klassen von Menschen: die Pneumatiker (Gnostiker), bestehend aus Geist, Seele und Materie (nur sie haben Geistwesen (Sperma) erhalten), die Psychiker, welche Seele und Materie haben und die Hyliker, die nur aus Materie bestehen [1]).

In den skizzierten gnostischen Systemen, die bei aller Unterschiedlichkeit (z. B. in der Stellung der Sophia [2])) die gleiche Grundstruktur aufweisen, konnten wir die Begriffe ‘Wille Gottes’, ‘Sophia’, ‘Sige’ und ‘Samen’ aus CH XIII/1–2 alle wiederfinden, darüber hinaus auch die anderen, schon behandelten Begriffe aus dem Wiedergeburtstraktat wie Nus, Pneuma, Logos, Dynamis, Phos, Zoe, Aletheia, Ogdoas, Dekade, Dodekade etc. – Hypostasen und Emanationen kommen übrigens in fast allen gnostischen Systemen vor, z. B. im System des Basileides und im valentinianischen System. Sie lassen die Gnosis jedoch in bedenkliche Nähe zur Philosophie geraten [3]).

CH XIII/1–2 erinnert entfernt an die Hierogamie der Mysterien, wenn auch nur als Metapher verstehbar, doch dürfte die Vorstellung vom Willen Gottes als Vater (Samenspender) und der Sophia als Mutter des Wiedergeborenen ohne Zweifel in die Gnosis einzuordnen sein. Im valentinianischen System z. B. ist die Sophia-Achamoth ebenfalls die Mutter des Pneumatischen im Menschen (Iren., I, 5–6. Vgl. I, 21, 5). Von ihr stammen die Spermata. Als „mythische Personifikation“ [4]) kommt die Sophia-Meter

[1]) Nach Schenke, Die Gnosis, S. 392ff. Ebd. detaillierte Ausführungen. Zu den Menschenklassen vgl. o. Abschnitt 3.

[2]) Siehe dazu weitere Systembeispiele bei Nilsson II, S. 619f. – „Das Thema der ‘Torheit der Sophia’“ ist nach Jonas (I, S. 385) kennzeichnend für den „syrisch-ägyptischen’ Typ gnostischer Spekulation.“ Ebenda, S. 385ff., Behandlung der Sophia-Lehre nach den Nag-Hammadi-Schriften. Zum ‘gnost. Mythus vom Fall und der Erlösung der Sophia’ s. Karl Martin Fischer, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (Habil. Schr., Berlin 1970), S. 219ff.

[3]) Vgl. Schenke, Die Gnosis, S. 382, und Reitzenstein, Poimandres, S. 233.

[4]) Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 560; – Festugière, Révélation IV, S. 220ff.: „La conception de l’homme nouveau“ (Hinweise auf Philo, PGM IV, 644 ss (Pariser Zauberpapyrus), Thomasakten Kap. 12; Irenäus I, 21, 3 (Markosier) (zu den beiden letzten Texten vgl. Kapitel I, S. 69) und aufs NT (Joh. 3, 3ff. und I. Petr. 1, 22f.) – Ferner

auch in der Pistis Sophia vor. Den Vater als Samenspender lernten wir im Evangelium Veritatis kennen, wo die Summe der gefallenen und im Menschen befindlichen Lichtwesen als Same des Vaters oder Seele bezeichnet wird. In CH XIII/2 heißt der Same das 'wahre Gute'[1]) und ist, wenn man den ganzen Traktat vor Augen hat, im Grunde nichts anderes als das Licht oder Pneuma, das der Wiedergeborene von Gott empfängt.

Für den Willen Gottes verwendet der Verfasser von CH XIII die Begriffe *ϑέλημα* (XIII/2, 4, 19, 20, 21) und *βουλή* (XIII/19, 20, 21) mit den dazugehörigen Verben. Wie die Stellenübersicht zeigt, stehen beide Termini mehrmals nebeneinander. Festugière gibt sie mit 'vouloir' und 'volonté' wieder[2]). Es ist kein Zufall, daß der 'Wille Gottes' so häufig im Traktat XIII hervorgehoben wird, wenn man bedenkt, welches Gewicht der Verfasser der Gnade Gottes und seiner Barmherzigkeit für das Zustandekommen der Palingenese zumißt[3]). Allerdings schließt er den menschlichen Willen dabei auch nicht aus, wie XIII/7 (vgl. XIII/18) „Wolle es . . ." deutlich zeigt. Die mythologische Funktion des Willens Gottes ist nach der Vorstellung des Wiedergeburtstraktates die, daß die Sophia als Mutter des (wiedergeborenen) Menschen den Samen vom Willen Gottes im Schweigen empfängt.

Die 'Sige' (XIII/2, (16)) ist ebenfalls in den gnostischen Systemen beheimatet[4]), z. B. im valentinianischen System, wo sie bei Irenäus, I, 1, 1 als Partnerin des unbekannten Gottes auftritt (vgl. Hippolyt, VI, 29, 3 und Exc. ex Theodoto 29–30). – Das Schweigen gehört zur Sphäre Gottes; ja, Gott selbst ist das Schweigen, und im religiösen Schweigen ist Gott präsent und handelt Gott. „. . . in diesem Schweigen 'ist Raum und Ruhe für jene Geburt des Wortes, dafür daß Gott der Vater dort sein Wort spreche'", heißt es bei Meister Eckhart[5]). Dem entspricht im kultischen Bereich das Schweigen auf dem Höhepunkt des Mysteriums, und zwar nicht nur in den antiken Mysterien, sondern auch heute, z. B. in der katholischen Messe. So überrascht es keineswegs, daß Hermes von Tat verlangt (XIII/8): „Jetzt rede nicht mehr, mein Kind, sondern bewahre religiöses

Untersuchung der symbolischen Interpretation der Hierogamie und der Triade Vater–Mutter–Kind im Griechischen (für Kosmos-Genese) (S. 223), doch ist das keine Parallele für die spirituelle Zeugung. – Zusammenfassung S. 224 („Quel est ce novateur? Nous l'ignorons."). Bemerkenswert ist die Feststellung (S. 220), daß diese 2. Geburt eine physische Operation ist ganz wie die 1. Geburt.

1) Festugière, Révélation, IV, S. 201: „Le Bien est L'essence même de Dieu."

2) Zum Willen Gottes s. Nock/Fest. II, S. 208, Anm. 14 (Parallelstellen); Dodd, The Bible and the Greeks, S. 127ff.; Kroll, Die Lehren, S. 27ff. (Wille Gottes im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und bei Philo).

3) Vgl. o. S. 104 incl. Anm. 3. Ferner Festugière, Révélation IV, S. 201 und 253 (Gottes Gnade in: XIII/3, 7, 8, 10).

4) Siehe Krolls Ausführungen über das 'Schweigen' in: Die Lehren, S. 8, 335ff. und Nock/Fest. II, S. 208, Anm. 13 und I, S. 21, Anm. 34.

5) Van der Leeuw, Phänomenologie, S. 570. Vgl. ebenda S. 491ff.

Schweigen“ (vgl. XIII/16)[1]), da an dieser Stelle und in diesem Moment die Verwandlung des alten in den neuen Menschen bzw. die ‘Geburt der Gottheit’ (XIII/7) oder die ‘göttliche Geburt’ (XIII/10) vor sich geht.

Wir sind unversehens in Mysterienvorstellungen hineingeraten und sehen auch hier wieder, wie eng im Wiedergeburtstraktat Vorstellungen der Gnosis und des Mysterienglaubens miteinander verknüpft sind. Da der Verfasser keine Kosmogonie mitgeteilt hat, wäre es eine müßige Spekulation, die genannten Begriffe aus CH XIII/1–2 samt der aus ihnen gebildeten Vorstellung in irgendeinem gnostischen System wiedererkennen zu wollen; es genügt, daß wir sie als Elemente der mythologischen Gnosis identifizieren konnten.

Eine Hauptgestalt der gnostischen Mythologie, „a gnostic symbol of the first order“ (Jonas)[2]) ist der auch im XIII. Traktat vorkommende *Demiurg*, die „Fehlgeburt“[3]) der Sophia, der für die Schöpfung der unteren Welt mit den Menschen zuständig ist[4]). Aus der platonischen und jüdischen Schöpfungslehre stammend[5]), ist der Demiurg in der Gnosis zum Symbol für die von Gott getrennte Welt geworden. Diese Charakterisierung trifft aber für den Demiurgen im Wiedergeburtstraktat durchaus nicht zu. Er wird überhaupt nur einmal namentlich erwähnt, und zwar in XIII/19–20, wo es innerhalb der Hymne heißt:

„Das All, welches in uns ist, errette es, Leben
erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott . . .
Denn der Nus hütet deinen Logos.
O Pneuma-Bringer, Demiurg, du bist Gott.“[6])

Nach allem, was diesem Ausruf in CH XIII vorausgegangen ist und nachfolgt, besteht kein Zweifel, daß der Schöpfergott hier kein geringerer ist als der höchste Gott, dessen Kräfte den Wiedergeborenen konstituieren und mit dem der Vergottete identisch ist. Diesem ‘Herrn der Schöpfung’, der Himmel und Erde geschaffen hat, ihm, der „hoch über den Himmeln schwebt, – dem Schöpfer der ganzen Natur“ gilt die Eulogie. Er ist ‘das Auge meines Nus’[7]), der ‘den Lobgesang meiner Kräfte annehmen möge’

[1]) Dazu s. Scott II, S. 397–398 (späterer Nachtrag) und Festugière, Révélation IV, S. 244ff. Festugière macht darauf aufmerksam (S. 201), daß XIII/2 an die „Einweihung im Stillschweigen“ (Hippolyt, Ref. V, 8, 39) bei den eleusinischen Mysterien erinnert.

[2]) Jonas (Vortrag in Messina 1966 a. a. O., S. 96) („He is always *a problematical and never a venerable* figure“).

[3]) Schenke, Die Gnosis, S. 413.

[4]) Aber die „Rolle des Demiurgen „beschränkt“ sich nicht auf die Schöpfungstat“, sondern besteht auch darin, „daß er sowohl durch sein ‘Gesetz’ als auch durch das kosmische Fatum ein despotisches Weltregiment ausübt, dessen Hauptziel die Versklavung des Menschen ist.“ – Jonas I, S. 384.

[5]) Jonas I, S. 167.

[6]) Zur Übersetzung s. o. S. 129, Anm. 8 u. 9.

[7]) S. App. z. Stelle bei Nock/Fest. II, S. 250 sowie Scott, I S. 250. Vgl. dazu CH IV/11, VII/1–(2), X/4–5, XIII/11, 14, 21. Oft steht nur Nus da: I/7, 8, XIII/13 und 21. Der

(alles XIII/17). Die oben[1]) geäußerte Vermutung, daß der Verfasser von CH XIII die Hymne teilweise schon vorfand, vielleicht auch aus zwei vorhandenen Gebeten zusammensetzte, dann überarbeitete und ergänzte, erklärt aber noch nicht die sonst ganz ungnostische Darstellung des gnostischen Gottes als Demiurgen. Moorsel sieht den Grund in einer tief verwurzelten Abneigung des Verfassers gegen jede extremdualistische Vorstellung der Gnosis[2]), weshalb ja auch Moorsel die hermetische Gnosis nicht als vollwertige Gnosis gelten läßt. Er hat insofern recht, als im Wiedergeburtstraktat auf alle Fälle und auch sonst in den hermetischen Texten im allgemeinen (nicht immer!) die Polemik keine Rolle spielt. In diesem Sinne ist der Verfasser in der Tat nicht extrem-dualistisch, während ihm sonst dualistische Vorstellungen durchaus geläufig sind, wie wir zur Genüge feststellen konnten.

Hans Jonas hat mehrfach darauf hingewiesen, daß statt 'Demiurg' auch ein anderes Symbol aus dem astralen Bereich für die kosmische und widergöttliche Macht stehen kann[3]). Dieser Tatbestand ist u. E. in CH XIII gegeben, wo die 12 'Quälgeister der Finsternis' als Akteure der Astralsphäre auftreten, indem sie den Bestand der kosmischen Psyche im materiellen Menschen bilden.

Es gibt allerdings noch eine andere Möglichkeit, mit der ziemlich obskuren Passage CH XIII/19 Ende bis 20 Anfang fertig zu werden, indem man nämlich den Demiurgen mit dem Nus-Demiurgen von CH I[4]) in Verbindung bringt, was wegen des Zusammenhanges beider Traktate immerhin naheliegt. Dann könnte man annehmen, daß mit der Anrufung des Demiurgen dem Zusammenhang nach, in den hinein der Verfasser ihn gestellt hat, zwar der höchste Gott und Schöpfer gemeint ist, der Herkunft nach jedoch der zweite Nus, der Demiurg von CH I, dahinter steht. Dieser ist aus dem ersten Nus, welcher 'Leben und Licht' genannt wird (I/9), hervorgegangen und heißt der „Gott des Feuers und Pneuma" (I/9) (von Scott gestrichen!). Von diesem zweiten Nus stammen die Planetenmächte. Das Prädikat „Gott des Feuers und Pneuma" könnte auch dazu geführt haben, daß der Verfasser von CH XIII im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Demiurgen vom 'Pneuma' und 'Pneumabringer' spricht. Darüber hinaus weist der Satz: „denn der Nus hütet deinen Logos" auf Poimandres[5]). – Wir

Gegensatz heißt: Augen des Körpers (XIII/3). Reitzenstein, HMR, S. 304, vergleicht XIII/3 mit den Johannesakten, Kapitel 11. Zu XIII/17 s. Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 78.

1) Siehe o. S. 136.

2) Moorsel, The mysteries, S. 20f.

3) Z. B. Jonas I, S. 167. Vgl. S. 414 (zum Evangelium Veritatis).

4) Zum Nus-Demiurg von CH I s. die entsprechenden Ausführungen bei Reitzenstein, Poimandres, S. 46ff.; Scott II, S. 32–33; Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 552; Haenchen, Poimandres, S. 166ff. – Stellen aus den nicht-gnostischen bzw. gemischten Traktaten (V, VIII, IX, XI) für die Vorstellung Demiurg = Gott selbst zitiert Dodd in: The Bible and the Greeks, S. 136, Anm. 1.

5) Siehe o. S. 129, Anm. 9

haben die Passage XIII/19 Ende–20 Anfang so interpretiert, wie es vom ganzen Traktat her als gefordert erscheint und vom Verfasser beabsichtigt ist. Danach ist 'Pneuma' Attribut des höchsten Gottes, der hier als Schöpfer und 'Demiurg' erscheint.

Damit verlassen wir den Demiurgen und wenden uns dem Anthropos zu. Der Terminus '*ἄνθρωπος*' begegnet im Wiedergeburtstraktat in den Abschnitten 1, 4, 7, 12, 17 und 20. Von diesen Stellen kommen für die Erwägung, ob der Anthropos gemeint sein könnte, allenfalls drei in Frage: XIII/1, 4 und 20. An der ersten Stelle (XIII/1) wird Hermes von Tat gefragt, aus welcher *μήτρα* und aus welchem Samen der 'Mensch' geboren ist. In XIII/4 erfährt Tat, daß der Erzeuger (Festugière: l'opérateur)[1]) der Palingenese „der Sohn Gottes, ein Mensch (*ἄνθρωπος εἷς*) durch den Willen Gottes“ ist, und in XIII/20 steht der Ausdruck: *ὁ σὸς ἄνθρωπος*. Mit dem Operateur der Palingenese (XIII/4) ist Hermes Trismegistos gemeint. Es fragt sich nun, ob hinter der Wendung 'ein Mensch' der Anthropos von CH I steht[2]). Rechnet man mit dieser Möglichkeit, dann könnte man die These aufstellen, daß sowohl in CH XIII wie in CH I der 'Anthropos' als Erlösergestalt auftritt. Doch diese These ist falsch. Im Wiedergeburtstraktat reicht das Material für eine solche Behauptung nicht aus, und für den 'Poimandres' trifft sie nicht zu. Das gilt es näher zu erläutern.

In CH XIII/1 ist dem Kontext zufolge an den wiedergeborenen Menschen gedacht (XIII/2: „Der Gezeugte wird ein anderer sein . . .“). Für XIII/4 kann die Antwort nicht so eindeutig ausfallen. Wir wissen, daß das höchste Wesen MENSCH heißen kann. Wenn daher der Operateur der Palingenese in XIII/4 MENSCH genannt wird, läßt es sich nicht entscheiden, ob hier an den Anthropos von CH I gedacht ist oder nicht. – In CH XIII/20 wird der wiedergeborene und vergottete Tat 'Mensch' genannt („Dein Mensch ruft dieses . . .“ – Hymne). Hierbei könnte man an CH I/26 denken. Reitzenstein hatte in der 1. Auflage seiner „Hellenistischen Mysterien-Religionen“ (1910) ausgeführt, daß diese 'Mensch'-Werdung des Mysten das Telos der durch 'Gnosis' bewirkten Erlösung sei[3]) und identifizierte diesen 'Menschen Gottes'[4]) oder 'Gottmenschen' in der 2. Auflage seines Buches mit dem iranischen Urmenschen[5]). Darauf kommen wir sogleich zurück. Zunächst steht soviel fest, daß der 'Mensch' von CH XIII/20 keine Erlösergestalt ist. Fest steht ferner, daß der Wiedergeburtstraktat keinen Mythos vom Anthropos enthält. Ob ihn der Verfasser kannte und beim Schreiben vor Augen hatte, wissen wir nicht.

Zweitens: Für die These, daß der 'Anthropos', der Urmensch aus dem Poimandres, eine Erlösergestalt sei[6]), können wir im I. Traktat keinen

[1]) Vgl. S. 39, Anm. 4 u.S. 40, Anm. 1. [2]) Vgl. Nock/Fest. II, S. 211, Anm. 28.
[3]) Vgl. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 26.
[4]) Reitzenstein, HMR, *3.* Aufl. S. 50.
[5]) Reitzenstein, HMR, *2.* Aufl. S. 35 (Hinweis bei Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 41).
[6]) Vgl. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, *1.* Aufl., S. 97ff. (bes. S. 97, Anm. 3).

Anhaltspunkt finden[1]). Die Anthropos-Erzählung (I/12–19) will zwar dem noch in Agnosia befindlichen Menschen zu der Erkenntnis verhelfen, daß sein innerstes Wesen göttlicher Natur ist und wie es dazu kam, und insofern hat der Mythos natürlich soteriologischen Charakter, – aber von einer Erlöser-Funktion des Anthropos kann keine Rede sein. Es ist auch nicht der Anthropos, der aufsteigt, sondern der 'gewöhnliche' Mensch, in den der Anthropos aufgegangen ist[2]). Der Anthropos von CH I ist demnach zwar kein Erlöser, aber ein Erlösungsbedürftiger (salvandus), keinesfalls jedoch ein Erlöster Erlöser.

Hans-Martin Schenke hat in seinem Buche „Der Gott 'Mensch' in der Gnosis" nachgewiesen, daß die in zwei Versionen begegnende[3]) Gott-Mensch-Lehre (der 'Urmensch-Mythus') auf die gnostische Auslegung von Gen. I, 26f. zurückzuführen ist[4]), was auch für CH I zutrifft[5]). Damit entzieht er Reitzensteins Kombination resp. Identifikation vom 'Erlösten Erlöser' und 'Urmenschen' den Boden, da diese von den gnostischen Anthropos-Stellen abhängig ist (Naassenerpredigt, Zosimos, Jamblichos, CH I). Hinfällig werden dadurch auch Reitzensteins Anmerkungen zu CH XIII/20, denn, wenn der dort erwähnte 'Anthropos' mit dem von CH I überhaupt etwas zu tun haben sollte, dann teilt er auch dessen Auslegungsschicksal. Das gleiche gilt für XIII/4.

Die Lehre vom Urmenschen als dem Erlösten Erlöser ist erst, wie Schenke am Schluß seiner Untersuchung über den Gott 'Mensch' betont, im Manichäismus aufgekommen, und zwar aus der Verbindung der Gott 'Mensch'-mit der Allgott-Vorstellung. Darin einbezogen wurde der „gnostische Sophia-Mythus" und die „iranische Überlieferung vom Urmenschen Gayomart"[6]).

Über die Forschungsgeschichte und den gegenwärtigen Stand der 'Urmensch-Erlöser'-Frage informieren außer der soeben erwähnten Publikation von Schenke (Kapitel II, S. 16ff.) auch die umfangreiche Untersuchung von Carsten Colpe über „Die religionsgeschichtliche Schule" und ihr „Bild vom gnostischen Erlösermythus", Göttingen 1961), sowie eine Studie von Petr Pokorný: „Der Epheserbrief und die Gnosis", Berlin 1965, S. 34ff.

Wenn somit die beiden hermetischen Schriften Corpus Hermeticum I und XIII auch keinen Erlöser-Mythos enthalten, so gibt es doch in beiden Traktaten Gestalten, die mit der Erlösung etwas zu tun haben: Hermes und

[1]) Mit Nilsson II, S. 607; Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 15f. und S. 33, Anm. 1.

[2]) Siehe Scott II, S. 44!

[3]) Siehe Schenke, Die Gnosis, S. 381f.

[4]) Siehe dort S. 155 und Schenke, Die Gnosis, S. 381f.

[5]) Schenke, Der Gott „Mensch", S. 46. Behandlung von CH I: S. 44ff. Zum Anthropos-Mythos von CH I s. außerdem: Jonas I, S. 344ff.; Colpe, Die rel.-gesch. Schule (passim, bes. S. 12ff.); Dodd, The Bible and the Greeks, S. 145–169 („The Origin and Fall of Man in Poimandres") – Grundlage der Diskussion über den Anthropos: Reitzenstein, Poimandres; IEM; Bousset, Hauptprobleme, Kapitel IV, S. 160ff. („Der Urmensch") – Zur Kritik an Reitzenstein und Bousset s. auch Nilsson II, S. 605ff.

[6]) Schenke, Der Gott „Mensch", S. 155. Vgl. dagegen Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 31, Anm. und S. 72f. Anm. 6.

Poimandres. In CH I gesellt sich zu ihnen noch der Erlösung predigende Missionar am Schluß des Traktates. Colpe hat mit Recht eine Unterscheidung zwischen „Erlösermythus“ und „Gesandtenvorstellung“ gefordert[1]). Vom Gesandten oder Propheten oder Offenbarer darf man auch bei Hermes und Poimandres reden, ebenso wie bei dem Keryx von CH IV oder beim Erweckungsprediger von CH VII. Alle diese Gestalten, Erlöser und Gesandte, Offenbarer, Boten, Propheten, Erwecker etc. erfüllen, wie wir gesehen haben, eine wichtige Funktion in der Gnosis und verdienen deshalb besondere Beachtung.

Wir begannen diesen Abschnitt 5 b mit Ausführungen zur Seelenaufstiegs-Lehre und möchten ihn mit einer Befragung des XIII. Traktates auf diese Vorstellung hin und dem Abschluß unserer Analyse des Wiedergeburtstraktates beenden.

Es ist richtig, daß man aus *CH XIII* weder etwas von einem Abstieg noch von einem *Aufstieg der Seele* erfährt und der ganze Vorstellungskreis ausgeklammert scheint. Und doch ist der Traktat gar nicht so weit von ihm entfernt, denn, was woanders der Aufstieg ist, ist hier die Palingenese, so daß man sagen darf: *die Palingenese ist mit der ‘Himmelsreise’ identisch*[2]). Wenn man den Ablauf der Wiedergeburt und Vergottung mit den einzelnen ‘Stationen’ oder ‘Stufen’ vor Augen hat, kann man sogar von einem ‘Weg’ oder Erlösungsweg reden. Reitzenstein erinnert in diesem Zusammenhang an die Seelen-Vorstellungen der Isismysterien, Mithrasmysterien, der Mithrasliturgie und der Totenlieder der Mandäer[3]). Die Frage ist nur, ob der Verfasser von CH XIII die Lehre von der Himmelsreise der Seele durch die Mysterien oder aus seiner gnostischen Umwelt kennengelernt hat und in welcher Form. Anscheinend handelt es sich da, wo jene Vorstellung vergegenwärtigt wird[4]) und sich der psychische Prozeß (um es einmal verkürzt so auszudrücken) schon hic et nunc in der Ekstase vollzieht, Wiedergeburt und Himmelsreise also zusammenfallen, um ein bestimmtes und vermutlich spätes Stadium der Gnosis, in welchem der gnostische Seelen-Mythos zum praktischen Vollzug gebracht wurde. Daß dies mit Elementen geschah, die der Gnosis an sich fremd waren, zeigt z. B. die

[1]) Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 198.

[2]) Nock/Fest. II, S. 209, Anm. 15. Vgl. hierzu Kroll, Die Lehren, S. 297: In CH XIII wird „die ἄνοδος ψυχῆς im Mysterium antizipiert . . . (7).“ Siehe auch Moorsel, The mysteries, S. 104f. und Symbolsprache, S. 132 („Entmythisierung und Enteschatologisierung der ἄνοδος im CH). Eine Gleichsetzung von ἄνοδος und ἀναγέννησις findet sich bei Hippolyt, Ref. V, 8, 18 (Hinweis bei Jonas I, S. 209).

[3]) Reitzenstein, HMR, S. 51. – Zum Vergleich von Mithrasmysterien und Corpus Hermeticum s. ferner: Nilsson II, S. 619; Reitzenstein, Poimandres, S. 231 und Moorsel, The mysteries, S. 94; und zu den Isismysterien Scott/Ferguson (IV), S. 368 (zu 154.10), Reitzenstein, Poimandres, S. 231 und HMR, S. 283.

[4]) Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 96. Moorsel ist der Ansicht, daß die ‘Himmelsreise’ im Corpus Hermeticum dem Wortlaut nach zwar oft eschatologisch und postmortal ist, an der Möglichkeit der Antizipation des Heilsempfanges hier und heute aber nicht gezweifelt werden kann.

Verbindung von Seelenaufstieg und Vergottung im Corpus Hermeticum. Auf diese Weise entstand eine sakramentale Praxis, die in vielen Fällen nur als magisch vorgestellt werden kann [1]). Das Fehlen des Dromenon in den hermetischen Belegstellen bedeutet nun aber nicht, daß hier eine Zwischenstufe existiert, die zwar zu einer Praxis hintendiert, diese aber noch nicht ausgebildet hat. Das Dromenon ist vielmehr der Spiritualisierung zum Opfer gefallen, und somit haben wir eine dritte Stufe der Entwicklung vor uns, in der alles Empirische schon wieder absorbiert worden ist, was auch für die Magie gilt [2]), und in der die von den Mysterien beeinflußte Gnosis aus eigener Kraft eine gewisse Reinigung erfährt, die ihr wahres Wesen wieder klarer zu Tage treten läßt.

Das Loskommen von der Welt und die Erlösung aus dem körperlichen Gefängnis einerseits und das Zu-sich-selber-kommen andererseits ist die Grundtendenz aller behandelten gnostischen Zeugnisse mit Einschluß des XIII. Traktates. Das ist – wie Jonas einmal treffend formuliert hat – „die Sehnsucht der Epoche“ [3]), und sie hat in der Gnosis ihren eigenen, unverwechselbaren Ausdruck gefunden. Wie der Erlösungs-Vorgang und das Erreichen der Jenseitigkeit jeweils gedacht und welche Wege gesucht und gegangen werden [4]), um zu dem ersehnten Telos zu gelangen, ist eine Frage der Reinheit gnostischen Denkens – vorausgesetzt, daß überhaupt Gnosis vorliegt und nicht irgendeine andere spätantike Religion oder Philosophie. Doch, wie wir wissen, ist gerade diese Unterscheidung problematisch, da sie eine klare und eindeutige Aussage über das Wesen der Gnosis erfordert.

6. Gedanken über Ursprung und Wesen der Gnosis

Es war schon Bräuninger aufgefallen, daß im Corpus Hermeticum der Terminus ‘Gnosis’ nur in den Traktaten I, III, IV, VI, VII, X, XIII, (IX/4) – davon in CH I zehnmal und in CH XIII sechsmal – vorkommt [5]). Das sind – mit Ausnahme von CH III – die Traktate, die wir zur dualistisch-gnostischen bzw. gemischten (IX, X) Gruppe gezählt haben. Diesen Begriff ‘Gnosis’ siedelte Reitzenstein in den Mysterienkulten an [6]), und die enge

[1]) Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 313f. mit einigen Belegen.

[2]) Moorsel, Symbolsprache, S. 132 und The mysteries, S. 40ff., S. 95. Keine sakramentale Reinigung, keine Mitteilung eines Losungswortes während einer sakramentalen Handlung. Moorsel, The mysteries, S. 95, spricht von einer Verschiebung der Magie. Die Magie wird durch die Gnosis abgelöst.

[3]) Jonas I, S. 199.

[4]) Zusammenfassung bei Jonas I, S. 206: „Gnosis als technisches Geheimwissen“ (Formeln für den Aufstieg), „Gnosis als innere Magie“ – „Alchemie“ (Erreichen einer pneumatischen Qualität gegen den Angriff der Archonten etc.) und „Gnosis als Erweckung und als ‘Erkenntnis’ im prägnanten Sinne der Ursprungs-, Seins- und Heilsoffenbarung“.

[5]) Bräuninger, Untersuchungen, S. 5–8.

[6]) Reitzenstein, HMR, S. 284ff., 66ff. Zum Begriff Gnosis s. auch Norden, Agnostos Theos, S. 87ff., Bultmann, ThWB I, S. 692ff. (wie Reitzenstein), Jonas I (passim) und II

Verquickung von Gnosis und Mysterienglaube in der Hermetik könnte diese Ansicht noch erhärten, doch wir fanden seine These nicht bestätigt. Der Begriff 'Gnosis' war den Mysterien ursprünglich ebenso fremd[1]) – wie der Mysterienglaube der Gnosis. 'Gnosis' ist ein 'gnostischer' Begriff! Freilich wird der Terminus in der von den Mysterien beeinflußten Gnosis umgewertet und häufig sogar als magisches Mittel verstanden, während er doch in der 'reinen' Gnosis die Erkenntnis der gegenwärtigen Lage des Menschen, das Wissen um seinen göttlichen Ursprung und seine himmlische Heimat und die Erkenntnis Gottes bezeichnet[2]). 'Gnosis' ist das A und O in einer Religion, deren Anhänger sich selbst als Gnostiker bezeichnen und, soweit sie ihre Lehre in 'reiner' Form vertreten, von der „bloßen Erkenntnis der unaussprechlichen Größe" „die vollkommene Erlösung" erwarten[3]).

Mit der Begriffsbestimmung ist jedoch noch nicht geklärt, was gnostische Religion ist. Dazu muß man ihrem Wesen auf die Spur kommen und, da beides eng zusammenhängt, auch ihrem Ursprung. Da die verschiedenen Lösungsversuche schon des öfteren mehr oder weniger ausführlich dargestellt worden sind, besonders gründlich von Hans Jonas in einem Abriß der Gnosisforschung[4]), können wir uns hier damit begnügen, die eigene Position, von der aus wir in dieser Untersuchung die 'Gnosis' beurteilten, kurz darzulegen.

Wie jede Weltanschauung im Rahmen der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse betrachtet werden muß, so sind auch die diversen spätantiken Weltanschauungen von den ökonomischen und politischen Verhältnissen ihrer Zeit her zu beschreiben[5]). Bei all ihrer Unterschiedlichkeit sind jene Weltanschauungen der Spätantike eins in dem Versuch und Bestreben, die Natur und Gesellschaft, die Welt und den Menschen unter den gegebenen Verhältnissen zu verstehen und die in ihnen aufgebrochenen Fragen zu beantworten. In diesem Sinne gibt es eine besondere gnostische Weltanschauung, die ein eigenes System von Vorstellungen über die Welt und den Menschen aufweist. Sie entspringt und entspricht dem aus den bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsenen Daseinsverständnis einer Gruppe von Menschen resp. deren Daseinshaltung. Da diese gnostische Weltanschauung eine religiöse ist, hat sie auch das unveräußerliche Merkmal jeder Religion: das aus der Begegnung mit dem Absoluten sich ergebende antwortende Denken und Handeln des Menschen[6]). Somit

(S. 19–23 „praktische Gnosisbegriffe"), Kroll, Die Lehren, S. 350ff. (Hermetik) und Nilsson II, S. 613 (Gnosis in der Hermetik).

[1]) Vgl. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 137ff. (in der *1.* Aufl. S. 62ff.).

[2]) Vgl. o. S. 135 u. 138. Anm. 1 und Jonas I, S. 206.

[3]) Iren. I, 21, 4 (s. o. S. 113).

[4]) Jonas I, S. 1ff.

[5]) Vgl. Kleine Enzyklopädie Weltgeschichte, Leipzig 1966, S. 274ff.; Jonas I, S. 240–243; Rostovtzeff, Michael: Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, Bd II, Darmstadt 1955, S. 811ff., bes. 893ff.

[6]) Vgl. G. Mensching, Die Religion. Goldmanns gelbe Taschenbücher Bd 882–883, München o. J., S. 15.

enthält das System der gnostischen Weltanschauung nicht nur Vorstellungen über die Welt und die Stellung des Menschen in ihr, sondern vor allem auch über Gott und die jenseitige Welt. Auf diese Weltanschauung und die hinter ihr liegende Daseinshaltung ihrer Anhänger stößt man in den 'gnostischen' Texten. Unter 'Gnosis' (in diesem speziellem Sinne) verstehen wir danach eine bestimmte, einmalige Religion (oder religiöse Weltanschauung) [1]), deren typische Merkmale und Grundvorstellungen folgendes Modell ergeben:

1. Die Heimat des Gnostikers ist nicht diese Welt, die er als Fremde betrachtet.
2. Er ist vielmehr göttlichen Ursprungs und göttlicher Natur.
3. Indem er die irdische Welt als Fremde erkennt und seinen Körper als irdisches Gefängnis, kann er die Erlösung von der Welt finden.
4. Der Selbsterkenntnis korrespondiert die Gotteserkenntnis, d. h. der Gnostiker resp. Pneumatiker erkennt, daß sein Selbst mit Gott substantiell identisch ist.
5. Durch diese Erkenntnis (Gnosis) ist der Weg für das Wieder-Gott-Werden des Pneumatikers freigelegt (= Erlösung).
6. Die Aufdeckung dieser Sachverhalte ist dem Menschen nicht durch Denkleistung möglich, sondern geschieht von außen (Erweckung) mit Hilfe des Mythos durch einen Offenbarer (Erlöser usw.), wobei der radikale Dualismus und Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zutage tritt.

Die Motive und Elemente der gnostischen Religion sind ableitbar, während die 'Gnosis' als solche (im Sinne der beschriebenen Religion) etwas Eigenes und Neues darstellt, dessen Ursprung nur als ein Sprung in die neue Qualität verstehbar ist.

Innerhalb der neuen Religion 'Gnosis' gibt es (wie in jeder Religion) Spielarten, die aber dem dargestellten Modell treu bleiben.

Die Motive und Elemente der Gnosis sind Ausdrucksmittel des Wesens dieser Religion. Sie sind für sich genommen noch nicht gnostisch, können die Gnosis daher auch nicht einfach 'konstituieren'. Vom fertigen Bau her gesehen sind sie jedoch Bauelemente, die sich für die Ausführung einer aus bestimmten Umständen erwachsenen Konzeption als besonders geeignet erwiesen haben. Dieser Konzeption entsprechend sind sie eingesetzt (auch umgewertet) worden.

Außer diesen Grundmotiven, Hauptelementen oder Grundbaustoffen findet sich in den gnostischen Schriften eine Fülle von sonstigem Material

[1]) Dafür den Begriff 'Gnostizismus' zu verwenden (wie es in jüngster Zeit wieder auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina vorgeschlagen wurde — s. Le origini dello gnosticismo S. XXIX—XXXII) konnten wir uns nicht entschließen, da er bereits mit Ansichten befrachtet ist, die ihn belasten und als wenig brauchbar erscheinen lassen. (Vgl. H.-M. Schenke in: ThLZ 1968, Sp. 905).

(Nebenelemente) unterschiedlichster Provenienz, das unbedenklich mit verarbeitet worden ist.

'Gnostisch' sind danach Schriften, in denen die gnostische Weltanschauung deutlich zum Ausdruck kommt und deren Verfasser Anhänger eben dieser Weltanschauung sind (Gnostiker).

Als „Ursprungsland" der Gnosis dürfte Syrien-Palästina anzunehmen sein (mit C. Schmidt[1]), Schenke[2]), Kretschmar[3]) u. a.)[4]), als Entstehungszeit etwa die ersten Jahre unserer Zeitrechnung, vielleicht auch ein Dezennium früher.

7. Das Verhältnis von Mysterienglaube und Gnosis speziell im Wiedergeburtstraktat und im allgemeinen

Anlaß und Ziel dieser Arbeit war die Verhältnisbestimmung von Mysterienglaube und Gnosis an Hand von Corpus Hermeticum XIII. Zu diesem Zweck hatten wir uns zunächst einen Weg durch die verschiedenen Mysterien-Religionen und die Mysterienvorstellungen des XIII. Traktates und sodann durch die Gnosis und die gnostischen Vorstellungen von CH XIII gebahnt. Wir stehen am Ende dieses Weges und haben nun, von erhöhtem Standpunkt aus beide durchwanderten Gebiete überblickend, deren besondere Züge und Merkmale zu benennen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen. Dieser Aufgabe dürfen wir uns in der Form zusammenfassender Thesen entledigen, wobei wir wiederum vom Corpus Hermeticum und seinem XIII. Traktat ausgehen.

1. Sowohl die Verfasser der im Corpus Hermeticum zusammengefaßten Traktate als auch die Autoren des lateinischen Asclepius und anderer hermetischer Schriften haben alle mehr oder weniger Mysterien-Elemente zur Darstellung ihrer Lehren verwendet.
2. Im Corpus Hermeticum enthalten die Traktate I–XIII das meiste Mysterien-Material. Von ihnen bedienen sich die Stücke II, III und VIII nur selten, die Traktate V, VI, VII und IX gelegentlich und die

[1]) In RGG², Bd 2, Sp. 1280 (zur Ausbreitung s. ebenda).

[2]) Schenke, Die Gnosis, S. 395; Hauptprobleme, S. 118; Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, S. 133. Zur „Geschichte der Gnosis" s. Schenke, Die Gnosis, S. 395ff. (Verbreitung: S. 396–405; Hauptlinien der Entwicklung: S. 414–415) und Hauptprobleme, S. 120ff. („extensive" und „intensive" Ausbreitung: S. 120).

[3]) RGG³, Bd 2, Sp. 1658.

[4]) Andere geographische Ansetzung durch Schmithals: die genuine Gnosis ist in der frühen Diadochenzeit im Zweistromland entstanden (Die Gnosis in Korinth, *1.* Aufl., S. 248; vgl. ebd. S. 91 u. 110. *2.* Aufl. S. 280), und Colpe: „An versch. Stellen (Samaria, Phrygien, Nordmesopotamien, Unterägypten) können unabhängig von einander versch. Typen von Gnosis entstanden sein, die zunächst die jeweiligen geographisch begrenzten Überlieferungen stärker hervortreten ließen und sich erst sekundär beeinflußten." (in RGG³, Bd 2, Sp.1651). Vgl. dazu Schenke, Hauptprobleme, S. 118–119. Geo Widengren nimmt den Iran als Ausgangspunkt der Gnosis an (Der iranische Hintergrund der Gnosis in: ZRGG 4, 1952, S. 97–114).

Schriften IV, X, XI und XII häufig der Mysterien-Elemente. Den stärksten Niederschlag hat das Mysteriendenken in I und XIII gefunden.

3. Der Wiedergeburtstraktat (CH XIII) enthält eine komplette Ausrüstung mit allen wesentlichen Vorstellungen und Termini einer spätantiken Mysterien-Religion: Vergottung durch Wiedergeburt, Epoptie und Ekstase, (Symbolon), Reinigung (Taufe), Mystagogie und Paradosis, Arkandisziplin und Opfer.
4. Das in CH XIII beschriebene Mysterium der Wiedergeburt resp. Vergottung ist jedoch kein Kultmysterium. Da ein Dromenon fehlt und kultische Aktionen nicht denkbar sind, kann es sich nur um ein spirituelles Mysterium handeln.
5. Der Traktat ist möglicherweise für gemeinsame oder private Religionsübungen der konventikelartig organisierten hermetischen Esoteriker bestimmt gewesen, die zwar einzelne rituelle Handlungen wie Gesang und Gebet, teilweise auch Bruderkuß und gemeinsames Mahl kannten, nicht aber einen Kultbetrieb[1]).
6. Obwohl im XIII. Traktat eine Auseinandersetzung mit dem empirischen Opfer nicht stattfindet, steht fest, daß es eine solche in einem früheren Stadium des Hermetismus auf Grund der Berührung mit Opferriten gegeben hat. Spuren dieser Auseinandersetzung sind an einigen Stellen des Corpus Hermeticum noch zu entdecken (II/16, V/10, VI/1, XII/23, Ascl. 41). Da sich das 'Opfer' nicht einfach eliminieren ließ, haben es die Hermetiker spiritualisiert. Zeugnisse dieses Vorganges sind u. a. die Logos-Opfer-Stellen im Wiedergeburtstraktat (XIII/18, 19, 21). Aus dem Tieropfer entstand das Wortopfer, aus dem blutigen Dankopfer das Dankgebet.
7. Die Verwendung von Mysterienelementen geschieht im XIII. Traktat nicht wahllos und willkürlich, d. h. ohne Zusammenhang mit dem Mysterienglauben, sondern bewußt zur Beschreibung eines wirklichen, echten, verinnerlichten Mysteriums.
8. Das nahezu lückenlose[2]) Sortiment der für die Mysterienkulte typischen Vorstellungen, das Vorkommen der zahlreichen Mysterientermini in den gleichen Zusammenhängen wie in den Mysterien, das Auf-

[1]) Vgl. das Vorwort.

[2]) Reitzenstein, HMR, S. 83f.: „Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe." – Zu der Anmerkung 1 auf S. 700f. bei Nilsson II ist zu sagen: Ein einzelner Terminus wie z. B. 'Telos' braucht natürlich noch kein Mysterienelement zu sein, und sein Vorkommen in irgendeiner Schrift beweist noch lange nicht deren Mysterieneinfluß. Das ist richtig. Wo aber mit diesem oder einem anderen, aus den Mysterien bekannten Terminus eine für die Mysterien typische Vorstellung (z. B. die der Vergottung) verbunden und womöglich mit weiteren Mysterienvorstellungen vergesellschaftet ist, liegen die Dinge anders! Daß 'Telos' auch in der „philosophischen und popularphilosophischen Sprache" vorkommt, beweist m. E. nichts. Dagegen kann man geltend machen, daß die Mysterien-Terminologie auch außerhalb der Mysterien-Religionen weit verbreitet war.

tauchen der wichtigsten Mysterienvorstellung von der Vergottung des Menschen und die bewußte Anwendung aller dieser Mysterien-Elemente in CH XIII und anderen hermetischen Traktaten setzt den Einfluß der Mysterien-Religionen resp. des Mysterienglaubens auf diese Schriften voraus.

9. Der Einfluß der Mysterien auf den von uns untersuchten Bereich der Hermetik setzt seinerseits eine Berührung von Hermetikern mit dem Mysterienglauben voraus, da eine Übernahme der Mysterien-Elemente aus zweiter Hand durch die Philosophie nicht anzunehmen ist. Vielmehr dürften Philosophie und 'Hermetik' aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben – den Mysterien[1]).
10. Zu den vom Mysterienglauben besonders stark beeinflußten Schriften des Corpus Hermeticum gehören vorwiegend die Traktate der dualistisch-gnostischen Gruppe (I, IV, VI, VII, XIII), insbesondere der I. und XIII. Traktat.
11. Dieser XIII. Traktat beurteilt die Lage des Menschen in der Welt genauso wie die von Gnostikern verfaßten Schriften. Er weist das gnostische Lebensgefühl und die für die Gnosis typische Daseinshaltung und Weltanschauung des Menschen auf und bedient sich bei ihrer Entfaltung der charakteristischen gnostischen Ausdrucksformen.
12. Zu den wichtigsten gnostischen Elementen des Wiedergeburtstraktates gehören die Dualismen Licht (Leben) – Finsternis, Gnosis – Agnoia, Pneuma – Soma, die trichotomische Anthropologie, die Beschreibung der Erlösung durch Gnosis als Auflösung der durch die Agnoia entstandenen Anordnung und als Erlösung des inneren Menschen durch Gnosis, die Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis, die Vorstellung eines transzendenten, unbegreiflichen, 'unbekannten' Gottes im Jenseits und außerhalb des Kosmos und seine Bezeichnung mit denselben Prädikaten wie in der Gnosis, die negative Beurteilung von Kosmos und Gestirnen (hier: des Zodiakus) – sowie Reste einer gnostischen Mythologie.
13. Wesentliche und tragende Vorstellungen (und Termini) des XIII. Traktates sind somit eindeutig gnostisch, und es deutet alles darauf hin, daß sein Verfasser ein Gnostiker war.
14. Während aber der Gnostiker sonst die Erlösung des Pneumatikers, der von Natur aus schon göttlich und gerettet ist, als seine Wieder-Gott-

[1]) Nachtrag zu These 9: Sollte die Vermutung stimmen, daß die Hermetik aus den ägyptischen Mysteriengemeinden hervorgegangen ist, dann könnte das die oft erstaunlich große Nähe der Hermetik zum Mysterienglauben befriedigend erklären. Als sich später die Gnosis über Ägypten verbreitete, kamen auch die Hermetiker mit ihr in Berührung, und manche von ihnen wandten sich der neuen Religion zu, wurden *gnostische* Hermetiker resp. hermetische Gnostiker. Diese Kreise sind auch für die gnostische Überarbeitung hermetischer Texte und die Abfassung neuer hermetisch-*gnostischer* Schriften verantwortlich zu machen. Was liegt näher, als daß *diese* Hermetiker die ohnehin sehr weit verbreiteten Mysterien-Elemente weiter benutzten.

Werdung darstellt, beschreibt der gnostische Autor von CH XIII den Erlösungsvorgang als eine Vergottung des Mysten durch Palingenese.

15. So erhebt sich die Frage, was einen Gnostiker bewogen haben kann, seine Weltanschauung in das komplette Gewand eines spiritualisierten Mysteriums zu stecken, ohne sie dadurch wesentlich einzuengen.
16. Die nächstliegende Antwort ist die, daß den hermetischen Gnostikern der Mysterienglaube, so vertraut gewesen ist, daß der Autor unseres Traktates seine gnostischen Gedanken mit Hilfe eben dieses Mysterienglaubens seinen Anhängern und Mitbrüdern besonders eindrucksvoll und 'zeitgemäß' nahebringen konnte [1]).
17. Der XIII. Traktat ist somit ein Schulbeispiel für die Berührung von Mysterienglaube und Gnosis [2]) und zeigt par excellence, wie ein spirituelles Mysterium im Dienste der Gnosis stehen kann.
18. Die Analyse von CH XIII und der dabei laufend angestellte Vergleich der Kultmysterien mit der Gnosis haben ergeben, daß beide Religionen Phänomene sui generis sind, die ursprünglich und wesenhaft nichts miteinander zu tun hatten.
19. Sie verhalten sich zueinander wie Kinder mit unterschiedlichem Wesen von verschiedenen Eltern, die miteinander bekannt werden, im gleichen Milieu leben, sich gegenseitig mannigfach beeinflussen, sich unter annähernd gleicher Lebensweise immer ähnlicher werden und schließlich ihrer Umwelt als Verwandte erscheinen, wiewohl sie doch nur alte Bekannte sind.
20. Bei der Untersuchung von Ursprung und Wesen der Mysterien und der Gnosis konnten folgende deutliche Unterschiede zwischen beiden Religionen festgestellt werden:
    a) Während der Myste in den Mysterien eine neue, göttliche bzw. pneumatische Substanz erhält, also eine substantielle Veränderung und Verwandlung durchmacht (vgl. CH XIII), bleibt der Gnostiker nach seiner Erweckung und Erlösung substantialiter derselbe, der er vorher und immer schon war. Denn er ist bereits göttlicher Natur und braucht nicht erst noch verwandelt zu werden [3]).

[1]) Vgl. den Nachtrag zu These 9.

[2]) Ein anderes Beispiel ist 'Kore Kosmu'. Für diese Schrift hat Hans Dieter Betz (Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment 'Kore Kosmu' in: ZThK 1966, S. 160–187) das Vorkommen von Gnosis und Mysterienelementen nachgewiesen (zu letzteren s. bes. S. 185ff.) „Der sicher gnostisch beeinflußte Redaktor der Schrift ... hat das Material (Mysterien-Material – Tr.) dann im gnostischen Sinne verstanden und gedeutet“ (Betz, S. 187).

[3]) Der Satz, daß die Gnosis dem Gnostiker göttliche Natur verleiht und ihn durch die Schau „aus einem Menschen zum Gott ... verwandelt“ (so Bultmann in: ThWB I, S. 695), hat demnach für die von den Mysterien noch unberührte 'reine' Gnosis keine Gültigkeit. – Zum gleichen Ergebnis kommt Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 140. Vgl. dazu auch Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 190: „Darin, daß ein im Menschen eingeschlossener himmlischer Teil als erlösungsbedürftig bezeichnet werden muß, liegt nun auch ein grundsätzlicher Unterschied zum Eingehen eines Gottes in den Ekstatiker in

b) Daraus folgt, daß der Vergottung des Mysten in den Mysterien-Religionen das Wieder-Gott-Werden des von Natur aus Geretteten in der ('reinen') Gnosis gegenübersteht.

Somit haben die in der Einleitung zu dieser Untersuchung (S. 4) mitgeteilten Unterscheidungsmerkmale von Mysterienglaube und Gnosis bei Hans-Martin Schenke und Harald Hegermann einer Nachprüfung standgehalten.

Wenn Endre v. Ivánka in seinem Aufsatz 'Religion, Philosophie und Gnosis' [1]) gegen die Formulierung von Hans-Martin Schenke: „der Mensch wird durch das Mysterium etwas, was er vorher nicht war ... der Mensch wird durch die Gnosis, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist ..." [2]) mit den Worten polemisiert: „Das stimmt einfach nicht", so müssen wir bekennen, daß uns Ivánkas Gegenargumente nicht überzeugen konnten und dürfen auf Grund der untersuchten Zeugnisse von Schenkes Formulierung sagen: sie stimmt.

den Mysterienreligionen, wo der Mensch seinen eigenen Erlöser zunächst nicht, auch nicht in Schlaf oder Selbstvergessenheit versunken, in sich trägt, sondern sozusagen leer und bereit ist, sich neu mit ihm durchdringen zu lassen."

1) In: Le origini dello gnosticismo, S. 317–322. Vollständiger Titel: Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike. – Wenn wir im folgenden Ivánkas Kritik an den von H.-M. Schenke vorgeschlagenen Unterscheidungsmerkmalen für Mysterienglaube und Gnosis zurückweisen, stimmen wir andererseits ohne weiteres gern der Ansicht von Ivánka zu, daß der Gnosis der Mythos wesenseigen ist und in der 'Mysteriosophie' die Handlung, das Dromenon, im Vordergrund steht, wohingegen die Philosophie mit 'denkerischen Mitteln' arbeitet (ebd., S. 320f.) – Feststellungen, die wir im Verlaufe unserer Untersuchung ebenso getroffen haben.

2) Schenke, Hauptprobleme, S. 117f.

Register

1. Stellenregister

Altes und Neues Testament

Apokryphen und Pseudepigraphen

Philo

Alte Kirche

Griechische und lateinische Schriften

Inschriften und Papyri

Hermetica

Koptisch-gnostische Texte

Mandäismus

Manichäismus

2. Namen und Sachen

Griechische Wörter

Franz Paschke: **Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge.** Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte [Bd. 90]
1966. XXIX, 321 S. – gr. 8° M 66,–

Manfred Hoffmann: **Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte** [Bd. 96
1966. XX, 168 S. – gr. 8° M 25,50

Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: **Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen** [Bd. 98]
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. – 2 Taf. – gr. 8° M 56,–

Heinrich Rathke: **Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe** [Bd. 99]
1967. XV, 104 S. – gr. 8° M 16,–

Angelo P. O'Hagan: **Material Re-Creation in the Apostolic Fathers** [Bd. 100]
1968. XV, 154 S. – gr. 8° M 26,50

Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt † [Bd. 101]
1967. VII, 77 S. – gr. 8° M 22,–

Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross [Bd. 102 u. 103]
1968. Part I: XIV, 472 S. – gr. 8° M 51,–
1968. Part II: XI, 323 S. – gr. 8° M 42,–

Traugott Holtz: **Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas** [Bd. 104]
1968. XIV, 185 S. – gr. 8° M 32,–

Günter Glockmann: **Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus** [Bd. 105]
1968. XIX, 214 S. – gr. 8° M 25,–

Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900–1965. In Verbindung mit Gerhard Zachhuber und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Delling [Bd. 106]
1969. XXVII, 128 S. – gr. 8° M 26,–

Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross [Bd. 107 u. 108]
1970. Part I: XI, 463 S. – 2 Taf. – gr. 8° M 60,–
1971. Part II: IX, 355 S. – gr. 8° M 77,–

Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke [Bd. 109]
1970. XII, 132 S. – 12 Tafeln – gr. 8° M 45,–

Karl-Wolfgang Tröger: **Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII** [Bd. 110]
Vorliegender Band

Friedhelm Winkelmann: **Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie.** Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester und Peter Heseler [Bd. 111]
1971. VII, 81 S. – gr. 8° M 17,–

Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:

Johannes Geffcken: **Oracula Sibyllina.** Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. [Bd. 23,1]
Unveränderter Nachdruck 1967. IV, 78 S. – gr. 8° Leinen M 30,–

Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen und z. Z. lieferbar:

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8205. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till. Zweite, erweiterte Auflage bearbeitet von Hans-Martin Schenke [Bd. 60²]
In Vorbereitung

Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 463 S. – gr. 8° M 66,–

Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. – gr. 8° M 25,–

Hans Lietzmann: **Kleine Schriften.** Herausgegeben von Kurt Aland
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. – 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Falttaf. – gr. 8° M 43,–
Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. – gr. 8° M 26,–
Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte – Zur Wissenschaftsgeschichte [Bd. 74]
1962. X, 406 S. – 5 – Taf. – gr. 8° Leinen M 57,–

Vinzenz Buchheit: **Studien zu Methodios von Olympos** [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. – gr. 8° M 22,50

Kurt Treu: **Synesios von Kyrene.** Ein Kommentar zu seinem „Dion" [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. – gr. 8° M 14,50

Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. – gr. 8° M 34,50

Didascaliae apostolorum Canonum ecclesiasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae rec. Erik Tidner [Bd. 75]
1963. XXVI, 183 S. – gr. 8° M 52,–

Hans Dieter Betz: **Lukian von Samosata und das Neue Testament.** Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. – gr. 8° M 36,50

Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. – 1 Titelbild – gr. 8° M 51,–

Studia Patristica IV—VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 79–81]
1961. Part II: IX, 533 S. – gr. 8° M 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. – gr. 8° M 49,–
1962. Part IV: IX, 551 S. – gr. 8° M 48,–

Berthold Altaner: **Kleine patristische Schriften.** Herausgegeben von Günter Glockmann [Bd. 83]
1967. X, 620 S. – 1 Titelbild – gr. 8° Leinen M 70,–

Friedhelm Winkelmann: **Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea** [Bd. 84]
1962. XIII, 182 S. – 1 Abb. – gr. 8° M 28,–

Traugott Holtz: **Die Christologie des Apokalypse des Johannes** [Bd. 85]
2., durchgesehene, um einen Nachtrag erweiterte Auflage
In Vorbereitung